الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمري– تيزي وزو –

كليـة الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

التخصص: اللغة والأدب العربي

الفرع: نظرية الخطاب

مذكرة التخرج لنيل شهادة الماجستير

إعداد الطالبة: سامية بوعاصم

الموضوع:

بلاغة المتكلم في كتاب الأذكياء لابن الجوزي

لجنة المناقشة:

أ.د/ بوجمعة شتوان، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولود معمري تيزي وزو..................... رئيسا

د/ ذهبية حمو الحاج، أستاذة محاضرة صنف(أ)، جامعة مولود معمري تيزي وزو .... مشرفًا ومقرراً.

د/ محمد الصادق بروان، أستاذ محاضر صنف (أ)، جامعة مولود معمري تيزي وزو .... ممتحنا

تاريخ المناقشة:2014/10/19

مقدمة

يعد الخطاب البلاغي من أرقى الخطابات وأكثرها تداولا بين دراسات علماء اللغة، على اختلاف عصورهم خاصة في جانبه الحجاجي. ولا شك أن العلاقة بين البلاغة والحجاج اتخذت أشكالا معقدة، اهتم بها القدماء قبل المحدثين، فقد واجهت البلاغة موقفا معاديا لها من طرف أفلاطون ودافع عنها أرسطو، ثم أعاد المحدثون طرح هذا الإشكال من منظور جديد أطلقوا عليها اسم "البلاغة الجديدة"، مستندين في ذلك إلى ما وصلهم من التراث اليوناني. ولم يكن التراث العربي بعيدا عن هذه الصراعات، إلا أن البلاغة عدت من أهم العلوم المكتملة في الدرس العربي القديم، حيث مثلت علما قائما بذاته، تناولت كل ما ارتبط باستعمال اللغة وممارستها، حتى أمكن أن نعدها من أحسن المجالات التي تبرز من خلالها العلاقات التداولية بامتياز، ونصوص التراث العربي خير دليل على ذلك، لما تتيحه من إمكانيات البحث والتأويل.

ولما كان عملنا معقودا على البلاغة باعتبارها حجاجا، لا تخلو من أوجه التأثير والإقناع في المخاطَب، إذ توظف وسائل التعبير لتحقيق مقصدية الفعل الاقناعي، جاء هذا البحث ليسلط الضوء على عنصر من عناصر العملية التخاطبية، هو "المتكلم". فكثيرا ما ارتبط مفهوم البلاغة به، كونه منشئ الخطاب وباعثه، فالبلاغة تعني الانتهاء والوصول، ومدار بلاغة المتكلم هي الإيجاز والوضوح وبلوغ مقصديته من الخطاب. ولدراسة هذه الظاهرة، كان لا بد من أن نحصر البحث في مدونة، فوقع اختيارنا على مدونة تراثية نادرة، هي كتاب"**الأذكياء لابن الجوزي**" قدرنا أنها مناسبة لمثل هذا الموضوع، كونها تجمع في طياتها أخبار أشخاص ينتمون إلى أزمنة مختلفة قويت فطنتهم وتوقد ذكاؤهم، لقوة جوهرية عقولهم، فجاءت حواراتهم في غاية البلاغة والتميز، لذا جاء عنوان البحث موسوما ب" **بلاغة المتكلم في كتاب الأذكياء لابن الجوزي** ".

يندرج هذا البحث ضمن قائمة البحوث المهتمة بتحليل الخطاب ودراسة البلاغة من منظور تداولي حجاجي، وتكمن أهميته في كونه ينظر في دراسة كيفية تشكل بلاغة المتكلم من خلال مخاطَبه، لا على أشكال التعبير في ذاتها، أي البحث في الطريقة التي يبني بها المتكلم خطابه ومن ثم نهدف إلى دراسة بلاغة المتكلم من منظور مغاير لما اعتدنا الحديث عنه، حيث ننظر في خلفية العملية التخاطبية (من بنية الحوار واستراتيجيات الخطاب ومقاصد المتكلمين) ونركز على

المخاطَب بكونه عنصرا فعالا يسهم في بناء هذه البلاغة، باعتبار أن غاية الأقوال البلاغية أو الحجاجية للمتكلم، هي تغيير الأحوال النفسية والفكرية والفعلية للمخاطَب وباعتبار أن العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمخاطَب، قائمة على التفاعل بينهما.

كما يهدف هذا البحث إلى إعادة قراءة التراث، لنبين أنه يحوي أفكارا دقيقة تتجاوز أحيانا ما وصلت إليه النظريات اللغوية الحديثة.

من المبررات التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع والبحث فيه، هو ملاحظاتنا لتعريفات البلاغة عند علمائنا القدماء، حيث نجدهم يربطونها بالمتكلم، إلا أنهم يركزون على المخاطَب، فولد ذلك في نفسنا فضولا حول حقيقة بلاغة المتكلم وطبيعة العلاقة بين المتكلم والمخاطَب، لذا يعد البحث في هذا الموضوع مهما من حيث الإشكالية التي يطرحها.

لقد تجاوز البحث ظاهرة "بلاغة المتكلم" والاشتغال بها إلى نطاق البحث في الخطاب والمخاطَب، وكان منطلقنا في ذلك النظرة التطورية للبلاغة الحجاجية، التي صحبها التحول في موقع المخاطَب، الذي لم يعد متلقيا سلبيا خاضعا للمتكلم، وإنما أصبح عنصرا فعالا في بناء العملية التخاطبية، ويسهم في بناء بلاغة المتكلم. وقد اشتغل بالبحث في هذه الظاهرة (ظاهرة المخاطَب) نفر من الباحثين، من التراث العربي أمثال السكاكي، عند تقسيمه لأضرب الخبر اعتمادا على الحال الذهنية للمخاطَب، وسيبويه الذي اتخذ من المخاطَب (الأعرابي) أنموذجا يصوغ منه قواعده النحوية، إلا أن هذه الظاهرة لم تدرس بشكل معزول إلا من قبل بعض الباحثين في العصر الحديث، الذين أعادوا الاعتبار للمخاطَب، أمثال الباحث عماد عبد اللطيف الذي بحث في بلاغة المخاطَب من خلال استجابات الجمهور، إلا أننا نشير هنا أن ما يميز بحثنا هذا هو الاعتماد على الآليات التداولية لتحليل الحوارات، وكذا البحث في الدور الذي يلعبه المخاطَب في تشكيل بلاغة المتكلم، فاتخذنا من البحث في بلاغة المتكلم وسيلة لا غاية.

لكن الإشكالية تطرح في الكيفية التي تتشكل بها بلاغة المتكلم، فحاولنا أن نثير جملة من الأسئلة تعلقت بموضوع البحث وارتبطت بطبيعة المدونة: ماهي بنية الحوار في الأذكياء، وما

الذي يميز هؤلاء الأشخاص عن غيرهم؟، لماذا أفرد لهم ابن الجوزي، كتابا خاصا بهم؟ كيف تتشكل بلاغة المتكلم انطلاقا من المقولة العربية الشائعة "لكل مقام مقال"، والتي تقضي بضرورة مراعاة حال المخاطَب؟، ألا يدفعنا هذا الاهتمام المتزايد بالمخاطَب على التساؤل حول دوره الحقيقي في العملية التخاطبية؟ ألا يعني هذا أن للمخاطَب دورا فعالا في بناء خطاب المتكلم؟ ألا تعني هذه المقولة بأن المخاطَب يفرض على المتكلم بلاغة معينة في كل وسط تخاطبي يتواجد فيه؟، وعليه، كيف يتشكل التفاعل بين المتكلم والمخاطَب؟ وكيف تتشكل بلاغة المتكلم في ظل هذه المعطيات؟

بناء على هذه الإشكالية قسمنا البحث إلى فصلين، ثم خاتمة، مهدنا لهما بمدخل، تطرقنا فيه إلى الحديث عن البلاغة بين القديم والجديد، من أجل الإحاطة بطبيعة الموضوع، إضافة إلى عرضنا للمدونة (كتاب الأذكياء) والتعريف بالمؤلف (ابن الجوزي)، ثم بينا مقصدية ابن الجوزي من تأليف الكتاب، حتى نضع القارئ في الجو العام لطبيعة المدونة. كما خصصنا لكل فصل تمهيدا، وختمناه بخلاصة.

كان الفصل الأول بحثا في طبيعة الخطاب وبنية الحوار في الأذكياء، تناول كل ما يخص العملية التخاطبية، فأسميناه "تداولية الحوار وبلاغة المتكلم"، حاولنا فيه تحديد بعض المصطلحات وتبان العلاقة بينها وهي: الحوار والخطاب والحجاج، ثم بحثنا في بنية الحوارات الواردة في المدونة، وما يميزها عن الحوارات الأخرى، ثم تطرقنا إلى تداولية الخطاب وما يحكمه من علاقات تخاطبية واستراتيجيات ومقاصد المتكلمين.

أما الفصل الثاني، فكان مخصصا للبحث في "المتكلم وآلياته البلاغية"، حيث تطرقنا إلى مواطن الاهتمام بالمتكلم في الدرس اللغوي والبلاغي بشكل خاص، ثم بحثنا في آليات تشكل بلاغة المتكلم، بدء من دور المخاطَب في بناء الخطاب، إلى الآليات البلاغية، التي اكتفينا فيها بدراسة الاستعارة كونها في نظرنا، تجمع بين الجانب اللغوي والبلاغي والحجاجي والتداولي.

ثم ختمنا البحث بخاتمة، أبرزنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، والتي كان بعضها إجابات عن إشكالية الموضوع.

اعتمدنا على جهود بعض الباحثين بإعادتهم قراءة التراث، كالباحث والفيلسوف طه عبد الرحمن، الذي حاول أن يصوغ منهجا يحكم العملية التخاطبية، بتقسيمه الحوار إلى ثلاث مراتب بحسب قوة الحجة ودرجة التفاعل بين المتكلم والمخاطب، فاستعنا بكتابه "في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" و"اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، وكتابه "الحق العربي في الاختلاف الفلسفي" خاصة في دراستنا لبنية حوار الأذكياء، وكذلك كتاب "الحوار ومنهجية التفكير النقدي" لحسان الباهي، إضافة إلى جهود الباحث خالد ميلاد، الذي بحث "ظاهرة الإنشاء في النحو العربي" والذي ركز على المخاطَب، كما استفدنا من بعض مفاهيم التداولية كقوانين الخطاب عند غرايس ونظرية أفعال الكلام عند كل من أوستين وسيرل، ونظرية السلالم الحجاجية عند ديكرو، وكتابي "التداولية اليوم، علم جديد في التواصل" و" القاموس الموسوعي للتداولية" لجاك موشلر وآن ربول.

إن طبيعة المدونة التي تنبني على حوارات تختلف باختلاف المتكلمين والمخاطَبين، الذين ينتمون إلى عصور مختلفة، تفرض علينا منهجا معينا يلم بها، من هذا المنطلق حاولنا أن نجعل من النظرية التداولية منهجا للتحليل، لما تقدمه من آليات لتحليل نصوص مختلفة.

ككل بحث تعترض صاحبه بعض الصعوبات مصادفتنا لبعض الألفاظ الغريبة ما استدعى منا العودة في كل مرة إلى القواميس واستحضار السياق التخاطبي الذي وردت فيه. كذلك تعدد شخصيات الحوار التي تختلف باختلاف العصور.

لم يكن ليحظى هذا البحث بالنور، لولا توفيق الله عز وجل، فالحمد لله الذي وفقنا لإتمامه أولا وأخيرا. وبعد، أهل الفضل، ممن تابع تقدمه وصقل اعوجاجه، نخص بالذكر أستاذتنا المشرفة "د.ذهبية حمو الحاج"، التي لم تبخل علينا بنصائحها وتوجيهاتها وملاحظاتها القيمة فنشكر لها

صبرها وتعاطفها ورعايتها لهذا العمل. كما نقر بالعرفان إلى كل من مدّ لنا يد العون بالكلمة أو العمل ليخرج هذا العمل المتواضع على هذه الصورة.

ولا يفوتنا في هذا المقام الكريم، أن نتوجه بجزيل الشكر والعرفان إلى الأساتذة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة، على تفضلهم بقراءة هذا البحث وتقييمه، وإثرائه بملاحظاتهم وانتقاداتهم البناءة.

تيزي وزو: 2014/10/19

مدخل

تعد البلاغة من أهم العلوم المكتملة في الدرس العربي القديم، إذ تمثل علما قائما بذاته تناولت كل ما ارتبط باستعمال اللغة وممارستها، فعدت من أحسن العلوم التي تبرز من خلالها العلاقات التداولية في اللغة بامتياز، إذ أصبحت تعرّف على أنها؛ " لسانيات ذهنية عامة بوصفها تأملا في اللغة والفكر وتتعلق بكل اللغة"[1]، ذلك أنها تنظر إلى كل ما يحيط بالعملية التخاطبية من أحوال المتخاطبين ومقاصد المتكلمين إلى الفعل الإقناعي.

والدرس العربي القديم لم يكن بعيدا عن هذا التوجه، حتى سماها حازم القرطاجني بـ "العلم الكلي" فقد صرّح بوضوح بأن البلاغة هي العلم الكلي لمعرفة تناسب المسموعات والمفهومات"[2]، بذلك تكون البلاغة العربية القديمة قد اهتمت في دراساتها بكل مناحي الخطاب، فالبلاغيون العرب، "وإن لم يهتموا كثيرا بالدراسة النفسية والأخلاقية للمرسل والمتلقي حاولوا أن يدرجوا تحت عنوان المقام والحال ملاحظات كثيرة، فيما ينبغي للخطيب أن يكون عليه أو يراعيه من أحوال السامعين"[3].

كثيرا ما ارتبطت البلاغة بالمتكلم في ذاته، فينظر إليها على أنها تلك الملكة اللغوية الذهنية التي يقتدر بها المتكلم على تأليف كلام بليغ، الغرض منه إفهام مخاطبه وإقناعه؛ فهي "أن تفهم المخاطَب بقدر فهمه، من غير عتب عليك"[4]، فمدار بلاغة المتكلم قائم على: حسن التأليف وسلامة الأداء وإدراك المقاصد، ومطابقة مقاله لمقامه، وقد اجتهد علماء اللغة القدماء النحويون والبلاغيون، في تحديد خصائص الكلام البليغ، وما ينبغي للمتكلم أن يراعيه في صناعة كلامه، فألف في ذلك مؤلفات تعد من أمهات الكتب، من قبيل: "مفتاح العلوم" لأبي يعقوب السكاكي (ت626هـ) "أسرار البلاغة" للجرجاني (ت476هـ)، البيان والتبيين للجاحظ (ت255هـ)، "الخصائص" لابن جني (ت395هـ) وكتاب سيبويه (ت180هـ).

---

[1] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ط1، مطابع السياسة، الكويت، 1996، ص123.

[2] محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012، ص56.

[3] محمد العمري، في بلاغة الخطاب الاقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002، ص21.

[4] ابن الرشيق أبو علي الحسن القيراواني، العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2001، ص244.

واليوم، غزت البلاغة مجال تحليل الخطاب، الذي أضحى مجالا واسعا، إذ منح لمحلل الخطاب حرية أكبر في تحليلاته، فلم يعد المحلل مقيدا بمنهج واحد، بل بوسعه أن يعتمد على علوم ومناهج شتى، ويعود الفضل في هذا الانفتاح إلى تطور البحوث والدراسات اللسانية واعتمادها في دراسة اللغة وتحليلها على آليات لسانية وأخرى غير لسانية، فاتضح أن عزل اللغة عن الفكر والواقع، أي دراستها في ذاتها ومن أجل ذاتها، كما دعا إلى ذلك "دي سوسور" لم يعد له الضرورة العلمية خاصة بعد ظهور التداولية كمنهج تصب في محيطه عدة روافد فكما تقول فرانسواز أرمينكو (Françoise Armingaud)"– التداولية درس جديد وغزير، إلا أنه لا يمتلك حدودا واضحة (...) تقع التداولية كأكثر الدروس حيوية، في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية"[1]

وعليه، فإن النظرية التداولية تجمع علوما شتى من منطق وفلسفة ولسانيات وسميائيات وعلم نفس وعلم اجتماع، إضافة إلى التلقي والتأويل والنحو والبلاغة وغيرها من العلوم الأخرى فهي بذلك فتحت آفاقا جديدة للبحث اللغوي، خاصة وأن جل علماء اللغة في دراساتهم وبحوثهم أصبحوا يولون أهمية للبعد التداولي، أي أخذ دور المتكلم والمخاطَب بعين الاعتبار في بناء النص إضافة إلى السياق العام الذي يجرى فيه الخطاب، والذين كانوا مقصيين بدرجات متفاوتة عبر المراحل المختلفة لتطور البحث اللغوي، وبظهور التداولية جمعت في أحضانها هذه العناصر المختلفة والمكملة بعضها لبعض، حتى أصبحت كما يقول مانقونو(D.Mainguenea) "أنها تقوم على التفكير اللغوي وما يتعلق بفعالية الخطاب في الواقع"[2] فهي النظرية التي تدرس اللغة أثناء الاستعمال.

---

[1] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب 2012، ص6.

[2] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ط1، بيت الحكمة، الجزائر 2009 ص75.

فإذا كانت التداولية في أوجز تعريفاتها، هي دراسة اللغة أثناء الاستعمال، فان البلاغة تعرّف بأنها " فن القول"[1]، أي المعرفة باللغة أثناء استعمالها، حتى أن بعض الباحثين لم يفرقوا بين التداولية والبلاغة؛ يرى ليتش LEICH أن "البلاغة تداولية في صميمها؛ إذ أنها ممارسة الاتصال بين المتكلم والسامع بحيث يحلان إشكالية علاقتهما مستخدمين وسائل محددة للتأثير على بعضهما"[2]، والمتمعن في أعمال اللغويين الغربيين أمثال أوستين، يكتشف أنها تتلاقى في كثير من مفاهيمها مع البلاغة العربية القديمة، لاسيما في دراستها لباب المعاني ضمن الخبر والإنشاء.

وعليه، لا يمكن لمحلل الخطاب أثناء تحليله لأي خطاب أن يغفل عن الجانب البلاغي أو الحجاجي، ذلك أن هذا الجانب يشكل في الأصل، الخطاب الذي يقوم هذا المحلل بتحليله، فهو مرتبط بجميع خطاباتنا حتى اليومية منها.

شهد هذا القرن ميلاد بلاغة سمّاها بيرلمان "البلاغة جديدة " عمودها الحجاج. فهي تدخل في جميع أنواع الخطابات شفوية كانت أم كتابية: سياسية، دينية، اقتصادية، فلسفية أو غيرها. ومادام هناك حديث عن بلاغة جديدة فحتما هناك حديث عن بلاغة قديمة.

1-البلاغة بين القديم و الحديث:

احتلّت البلاغة في الحضارتين العربية والغربية مكانة مرموقة لعدّة قرون، لما عرفته من تطورات، فقد كانت عند اليونان والرومان حكرا على السفسطائيين، وكانت تعتبر أبا الفنون السبعة لكن سرعان ما ثار عليها أفلاطون (427-347ق م) وأخرجها من صرحه الفلسفي "لقيامها على مبدأ التناقض المثبت للطرح ونقيضه في نفس الآن. ينافي الحقيقة الفلسفية المبحوث عنها بالنسبة إليه"[3]، وباعتبارها أيضا تقوم على الرأي doxas والآراء تحيل دوما-وفق أفلاطون- على وقائع مزعومة، هي في الواقع أغلبيتها ناتجة عن الأهواء والمصالح والرغبات والظروف. إن كل واحد

---

[1] صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، ص123.

[2] المرجع نفسه، ص124.

[3] أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء 2011، ص4.

يرى الواقع كما يشتهيه، ويدعو "واقعا" ما يناسب أحواله الذاتية "[1]. لقد رفض أفلاطون البلاغة كونها تعبر عن بلاغة الحشود الشعبية، فهي لا تنتج المعرفة بقدر ما تنتج الاعتقاد، لأن المستمعين (أي حشود الناس) معظمهم من الجهال، وبما أن الخطاب يقوم على قوة الخطيب البيانية وسيرته الأخلاقية، وعلى ما يملكه من صفات ومقومات، فإن هذا يجعله ينتج خطابا إقناعيا بل قهريا. فالمستمع (المتلقي) يكون في وضع "المستهلك" يستهلك المعلومات والحجج المقدمة إليه دون أن يبدى أي اعتراض عن أي مسألة، بل أكثر من هذا، إذ أن تلك الحجج تثير عواطفه ومشاعره لينفعل مع الخطاب دون أن يعي ذلك، لهذا السبب صنفها أفلاطون ضمن الخطابات المضللة للعقول، وحصرها في إثارة أهواء المخاطبين وتحريك انفعالاتهم والإيقاع بهم. وضّح هذه الفكرة من خلال حوار "جورجياس" و"فيدر"، حيث بيّن فيه أسباب رفضه للبلاغة؛ "فقد أدان البلاغة في جورجياس لأنها قائمة على الخداع، واحتفل بها في فيدر لأنها عبارة عن حوار بين الخاصة المتفلسفة أو العالمة "[2]، فالبلاغة (التفلسف) عنده هي نقاش الخواص لا العوام.

أما تلميذه أرسطو (384–322 ق م) فقد أدرك حقيقة البلاغة وأهميتها فهي "ليست بالعلمية ولا باليقينية بقدر ماهي احتمالية، تحكم العلاقات الإنسانية"[3]. إن أرسطو على خلاف أستاذه أفلاطون حاول إخراج الخطابة (البلاغة) إلى عامة الناس في المحاكم، فجوهر الخطابة عنده هي مخاطبة العوام، خصوصا الخطابة الاستشارية والاحتفالية، أما القضائية فهي أقل تأثيرا بالحشود، إذ إنها تلقى أمام القضاة.

اعتمد أرسطو على بعض المقومات التي ترمي إلى إقناع المخاطَب، وهي تتراوح ما بين عقلية وعاطفية ومنها ماهي وسائل إقناعية غير صناعية لا علاقة للخطيب في إنتاجها كالعقود والشهود والقسم، وأخرى حجج صناعية محايثة لفن الخطابة. وكل هذه الوسائل "تعتمد إما على

---

[1] محمد الوالي، "مدخل إلى الحجاج أفلاطون وآرسطو وشايم بيرلمان"، مجلة عالم الفكر، ع 2، مج 40، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، أكتوبر – ديسمبر، الكويت، ص21.

[2] محمد الوالي، المرجع السابق، ص34.

[3] أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص4.

الباث، وإما على المتلقي، وإما على الخطاب ذاته، أو اللوغوس"[1]. فالبلاغة إذا، قد توجد في عنصر من هذه العناصر الثلاثة؛ المتكلم (الإتوس) أو المخاطَب (الباتوس) أو الخطاب (اللوغوس)، وتدخل في الخطابات اليومية، وهذا خلافا لأستاذه أفلاطون الذي يعتبرها من حوارات الخاصة المتفلسفة.

أما في الدرس اللغوي العربي، ظهرت أول كلمة معبرة عن مصطلح البلاغة، على حد تعبير الباحث محمد العمري، كلمة "البديع" في حدود القرن الثالث الهجري مع ابن معتز(ت296هـ) "إعلانا عن ميلاد علم جديد إلى جانب علوم اللغة والفقه التي تبلورت عبر القرنين الثاني والثالث الهجري"[2]، لكن قد سبقتها كلمة أخرى جديدة قبلها مع الجاحظ(ت255هـ) هي "البيان"، في كتابه "البيان والتبيين"، ويتعلق البيان عنده بالفهم والإفهام، أما كلمة "بلاغة ظهرت في تاريخ وصف الخطاب في اللغة العربية في الحقل نفسه الذي ظهرت فيه في الريطورية (الخطابية) عند اليونان وهو الخطابة"[3]، لتستقر البلاغة على تصور امتد من عصر السكاكي إلى يومنا هذا، وهو ما يسمى "بالتصور المدرسي" حيث قسمت البلاغة إلى ثلاثة علوم: المعاني والبيان والبديع. مع العلم أن السكاكي لم يعتبر البديع علما مع مرتبة المعاني والبيان، "ويلتقي "علم المعاني" عند السكاكي مع "البيان" عند الجاحظ، ويتكامل معه في كون كل واحد منهما يبحث في علاقة الخطاب بالأحوال والمقاصد أي في البعد التداولي للخطاب"[4]، وهذا ما سنبحث عنه في تحليلاتنا من خلال البحث في بلاغة المتكلم.

وعليه، لا نقصد بالجانب البلاغي في بحثنا هذا، ذلك التصور، وإنما نقصد به "كل ما يرتبط بالتواصل اللغوي من الاهتمام بالسامع واعتبار المخاطبين ودور المتكلم في صياغة الخطاب وإنتاجه، والإلمام بكل العناصر الفاعلة في الإبلاغ"[5]، وتلك الحجج التي يبنى عليها النص، وهو

---

[1] أمينة الدهري، الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ص4.

[2] محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ص37.

[3] المرجع نفسه، ص40.

[4] المرجع نفسه، ص45.

[5] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، ص. ص138- 139.

ذلك التصور الجديد الذي ظهر في التيار الغربي في بداية النصف الثاني من القرن العشرين(1958)، مع "بيرلمان وتيتيكا"، بكتابهما "مصنف في الحجاج". نشير هنا إلى أن هذا العنوان" الخطابة (البلاغة) الجديدة " هو العنوان الفرعي الذي اختاره بيرلمان وتيتيكا(.Perlman Ch et Olbrechts-tyteca) لكتابهما ليصبح فيما بعد العنوان الرئيسي لهذا المصنف، ويعد هذا الكتاب أول كتاب ظهر في السياق الغربي الحديث يتحدث عن البلاغة الجديدة بمطابقتها مع الحجاج، "وهو مؤلف اهتم صاحباه بتصنيف آليات الحجاج، باعتبارها تقنية خاصة ومميزة لدراسة المنطق التشريعي والقضائي على وجه التحديد"[1]، فهما يطابقان، من البداية، بين البلاغة والحجاج. "وقد نشر هذا الكتاب في مرحلة كانت فيه البلاغة قد استقرت في صيغتها المحسناتية الشعرية"[2]. فحسب الباحث محمد العمري، هذا ما كان عليه الوضع مع البلاغة العربية، فمن حدود القرن الخامس الهجري إلى الآن استقرت البلاغة العربية على البلاغة المدرسية التي تُعنى بالجانب الجمالي.

نخلص مما تقدم، إلى أن نظرية الحجاج بوصفها بلاغة جديدة، تغطي كل حقل الخطاب المستهدف للإقناع، كيفما كان المستمع الذي تتوجه إليه، ومهما كانت المادة المطروحة، إذ حاولت بلاغة بيرلمان أن تجد الخيط الرفيع الذي يربط بلاغة أفلاطون (الجدل)، ببلاغة آرسطو (التخاطب الجماهيري)، فينتج بذلك "بلاغة حجاجية"، كانت أهم خطوة أضافها بيرلمان، حيث عمد إلى "توسيع البلاغة إلى الحدود البعيدة، وذلك عبر دمج الجدل والإنسانيات عامة، والتحاور اليومي العملي، في هذا النموذج الموحد الذي دعاه البلاغة الجديدة"[3].

وعليه، يرى الباحث محمد الوالي، أن بيرلمان قد قدم آليات جديدة ومشتركة لتحليل كل أشكال الكلام، وقد وفق في الجمع بين الخطاب الشعري وخطاب العلوم الإنسانية. فنرى أن هذه البلاغة الجديدة، التي عمودها الحجاج، قد وسعت حدود تحليل النصوص، وارتبطت بمختلف

[1] حافظ اسماعيل علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث ط1 2010، ص5.

[2] محمد الوالي، "مدخل إلى الحجاج أفلاطون وآرسطو وشايم بيرلمان"، ص33.

[3] المرجع نفسه، ص35.

مباحث تحليل الخطاب، فأمكننا ذلك من التمييز بين معنيين متعارضين لتسمية "البلاغة" : الأول يدل على الخطاب الذي يستهدف الإقناع، أي البعد الحجاجي للخطاب، أما الثاني فيعني بالجانب الجمالي والأسلوبي للخطابات، وما يهمنا نحن في هذا المقام هو الجانب الأول، أي الجانب الحجاجي للخطابات. إلى جانب ذلك لا يمكننا إهمال المعاني الضمنية التي احتلت مكانة هامة في البلاغة العربية والغربية القديمتين، رغم أنه لم يخصص لها بحثا مستقلا إلا أنها كانت بحوثا دقيقة، فبظهور اللسانيات التداولية مع أوستين، والتي طورها بعده كل من سيرل ثم غرايس أصبح الحديث عن قوانين التخاطب ومبدأ التعاون، والمعنى الصريح والضمني متداولا بين محللي الخطاب، ثم فصل في هذا ديكرو وأركيوني، كما فصل كل من موشلر وآن ربول في القصدية.

من خلال هذه الآليات الجديدة التي أصبح يزخر بها مجال تحليل الخطاب، سنحاول على ضوئها تحليل الخطابات الواردة في هذه المدونة، خاصة أننا أصبحنا اليوم نسمع دعوات لإعادة قراءة التراث وإحيائه، ذلك أن تراثنا العربي يزخر بمؤلفات تجمع بين طياتها علوما شتى، حتى أنه يحدث أن تجد مؤلفا واحدا يجمع فيه مؤلفه بين متعة القراءة والفائدة العلمية والتربوية، فكأنه يوصل إليك معلومات بطريقة طريفة، قد تبدو للعيان (القارئ) محض تسلية، إلا أنها تحمل رسالة عظيمة للإنسانية، فتجدها تساير لا عصرها (العصر الذي ألفت فيه) بل تتجاوزه لتكون صالحة للأزمنة القادمة. وإذا ما نظرنا إلى هذه الخاصية من الوجهة التداولية، فإننا نقف عند التداولية التواصلية التي تحدث عنها آن ربول وجاك موشلر. ومثل هذه المؤلفات كثيرة في تراثنا العربي.

إلى جانب ذلك نجد مؤلفات يوردها صاحبها على لسان الحيوان مثل "كليلة ودمنة"، أو على شكل مجموعة قصصية طريفة، إلا أنها تحمل معان ضمنية تعكس قوة وفطنة أصحابها وهذا ما نجده في المدونة التي بين أيدينا وهي: " كتاب الأذكياء لابن الجوزي" وقبل الشروع في دراسة هذه المدوّنة والغوص في دروبها يجدر بنا أن نعرّف بصاحب المدونة "ابن الجوزي":

2- التعريف بالمؤلف:

هو الشيخ الحافظ*، صاحب التصانيف الكثيرة الغزيرة : "جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أبي الحسن علي بن محمد القريشي التميمي البكري ابن الجوزى، يعود نسبه إلى محمد بن أبي بكر الصديق، فقيه حنبلي محدث ومؤرخ ومتكلم. ولد وتوفى في بغداد (ولد سنة تسعة أو عشرة وخمس مائة 510/509 هـ. توفي 12 رمضان 597هـ)"[1]. هو من علماء القرن السابع الهجري كان رأسا في التذكير بلا مدافعة، يقول النظم الرائق والنثر الفائق فحظي بشهرة واسعة ومكانة كبيرة في الخطابة والوعظ والتصنيف، كما برز في كثير من العلوم والفنون حتى قيل أنه ألف ما يقرب ثلاث مائة وأكثر. وسمع من طائفة من المشايخ مجموعهم نيف وثمانون شيخا وقد خرّج عنهم مشيخة في جزئين.

عرف عنه أنه كان ذا شكل حسن، وصوت طيب، وحسن شارة، ورشاقة عبارة، ولطف شمائل، إضافة إلى الأوصاف الحميدة، والحرمة الوافرة عند الخاص والعام، ما عرف أحد صنف ما صنفه ابن الجوزى.

عرف بابن الجوزى لشجرة جوز كانت في داره "بواسط"، ولم تكن بالبلدة شجرة جوز سواها. وقيل نسبه إلى "فرضة الجوز" وهي مرفأ نهر البصرة.

كان أهله تجارا في النحاس. "توفى والده علي بن محمد وله من العمر ثلاثة سنين، وعلى الرغم من فراق والده في طفولته فقد ساعده في توجهه إلى طلب العلم وتفرغه لذلك ثروة أبيه فقد ترك له من الأموال الشيء الكثير. عاش بن الجوزى منذ طفولته ورعا زاهدا، لا يحب مخالطة الناس خوفا من ضياع الوقت ووقع الهفوات"[2]، فصان بذلك نفسه وروحه ووقته، وكان له دور كبير ومشاركة فعالة في الخدمات الاجتماعية، وقد بنى مدرسة بدرب دينار، وأسس فيها مكتبة كبيرة ووقف عليها كتبه وكان يدرس بعدة مدارس ببغداد.

---

* تعني كلمة "الحافظ" العلامة الذي يجمع علوما مختلفة ويكون ذو درجة علمية عالية، فهو: الإمام، العلامة، المفسر، الواعظ. ويلقب ابن الجوزي بشيخ الإسلام ومفخرة العراق.

[1] محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مج3، تحقيق: أحسن عباس، دار صادر، بيروت، 1972، ص139.

[2] إميل سرحان، منتدى الإسلاميات، فكر ابن الجوزي، على موقع: www.Islamweb.netc2012-1998

في عهد الخليفة الناصر عيّنه يونس الحنبلي في ولايته في منصب الوزارة، بعد أن سحب المنصب من عبد السلام بن عبد القادر الجيلي، الذي أحرقت كتبه بسبب اتهامه بالزندقة وعبادة النجوم. بعد ذلك خلف بن القصاب منصب بن يونس الحنبلي، فلاحق كل من له صلة به، فكان مصير بن الجوزي النفي، وبعد سنين أَخرج بن الجوزى من سجن واسط وتلقاه الناس وبقي في المطمورة خمس سنين إلى أن توفته المنية سنة 597هـ.

فكان لا يخاف في الله تعالى لومة لائم، "وكان ابن الجوزي –يقول الحق ولو فيه رقبته وكان –رحمه الله– لا يبخل على الأمراء والخلفاء بمواعظه ونصائحه، فقد روي أنه قال لأحد الأمراء: يا أمير اذكر عند القدرة عدل الله فيك، وعند العقوبة قدرة الله عليك، ولا تشف غيظك بسقم دينك"[1].

كما عرف ابن الجوزي بالبديهة والذكاء، فمن أحسن ما يحكى عنه –في هذا المقام– أنه "وقع النزاع ببغداد بين أهل السنة والشيعة في المفاضلة بين أبي بكر وعلي –رضي الله عنهما– فرضي الكل بما يجيب به أبو الفرج ابن الجوزي، فأقاما شخصاً سأله عن ذلك وهو على الكرسي في مجلس وعظه، فقال ابن الجوزي: أفضلهما من كانت ابنته تحته، ونزل في الحال حتى لا يراجع في ذلك، فقالت السنة: هو أبو بكر –رضي الله عنه؛ لأن ابنته عائشة –رضي الله عنها– تحت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالت الشيعة: هو علي –رضي الله عنه؛ لأن فاطمة ابنة رسول الله صلى الله عليه وسلم"[2]، وهذا الموقف في غاية الذكاء.

تميز ابن الجوزى بغزارة إنتاجه وكثرة مصنفاته –كما سبق ذكر ذلك– والتي شملت الكثير من العلوم، ومن أشهر مؤلفاته:

- زاد الميسر في علوم التفسير في أربعة أجزاء.
- نواسخ القرآن.
- صفوة الصفوة.
- تبليس إبليس.

---

[1] محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، ص141.

[2] المصدر نفسه، ص143.

- كتاب المدهش في الوعظ.
- كتاب ذم الهوى.
- صيد خاطر.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم.
- أخبار الحمقى والمغفلين.
- كتاب الأذكياء وهو محل دراستنا.

نلاحظ من خلال هذه المصنفات تنوعها، فهي تتراوح ما بين الفقه والوعظ والإرشاد والحديث والتاريخ واللغة والطب والنوادر والخواطر، فهو أحد العلماء المكثرين في التصنيف.

3 – تقديم المدوّنة:

كتاب "**الأذكياء**"، هو كتاب في نوادر الأذكياء وطرائف أخبارهم، يضم في طياته مجموعة قصصية طريفة مختصرة. ألفه الحافظ ابن الجوزى، وقد بنى المؤلف كتابه على ثلاثة وثلاثين بابا كل باب يحكي مجموعة قصصية تعكس شخصية وطباع أصحابها، فهم يتفاوتون في موهبة العقل وقوة الذكاء والفطنة، وما يميز هذه القصص أنها تنصب كلها في موضوع واحد هو: "الذكاء". وقد خصّ كل باب بعنوان منها: باب في ذكر فضل العقل وماهيته ومحله، باب في بيان معنى الذهن والفهم والذكاء، باب في ذكر علامات الذكاء، والمنقول من فطنة الأنبياء وعن الأمم السابقة وعن محمد صلى الله عليه وسلم، والصحابة رضوان الله عليهم، والوزراء والقضاة والعلماء والزهاد وعلماء العربية، ومن استخدم الذكاء لأغراض، ومن انعكس عليه ذكاؤه، واحترازات الأذكياء وفطنة النساء والصبيان والشعراء وعقلاء المجانين، ومن تغلب على خصمه بالجواب المسكت، ومن العوام من غلب كبار الرؤساء، وباب في المناظرة.

جاء تأليف هذا الكتاب في سياق تاريخي تميز بنضج العقل العباسي، نتيجة لتطور الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية، فكان لامتزاج الثقافات الأجنبية أثر واضح على نمط الحياة العباسية، حيث "ورث المجتمع العباسي كل ما كان في المجتمع الساساني الفارسي، من أدوات لهو

ومجون، وساعد على ذلك ما دفعت إليه الثورة العباسية من حرية مسرفة"[1]، فتميزت الحياة الاجتماعية بامتزاج الشعوب وانقسام المجتمع العباسي إلى طبقات: الطبقة الحاكمة وهم الخلفاء وحاشيتهم، وطبقة التجار التي تمثل الطبقة المتوسطة وطبقة العامة هي الطبقة الكادحة. ومن أهم الجوانب التي برز فيها هذا الامتزاج الشعوبي هي ملاهي الطبقة العامة، التي كانت تضم "الحكائيين الذين كانوا يحكون في دقة لهجات سكان بغداد ونازليها من الأعراب والنبط والخراسانيين والزنوج والفرس والهنود والروم"[2]، نتيجة لهذا الامتزاج الثقافي تطور فن السرد القصصي، وربما هذا ما دفع بابن الجوزى إلى تأليف هذا الكتاب على هذا النحو.

4 – الغاية من تأليف الكتاب:

بين ابن الجوزي أن مقصده من تأليف هذا الكتاب، بسرده لأخبار الأشخاص الأذكياء بالتحديد، يعود لثلاثة أغراض –قد ورد ذلك في مقدمة الكتاب– وهي: " أحدها: معرفة أقدارهم بذكر أحوالهم، والثاني: تلقيح ألباب السامعين إذا كان فيهم نوع استعداد لنيل تلك المرتبة، وقد ثبت أن رؤية العاقل ومخالطته تفيد ذا اللب فسماع أخباره تقوم مقام رؤية. والثالث: تأديب المعجب برأيه إذا سمع أخبار من تعسر عليه لحاقه"[3]، يبدو أن ابن الجوزي حريص على إيصال تجربة هؤلاء إلينا والاستفادة منها، ذلك لإدراكه قيمتها رغم عدم معاصرتنا لهم، فكما يقول الرضي :

فاتتني أن أرى الديار بطرفي فلعلي أعي الديار بسمعي[4].

لهذه الأسباب جمع ابن الجوزي أخبار هؤلاء الأشخاص، حتى يستفيد من تجربتهم كل من جاء بعدهم. وما يميز هذه المدوّنة أنها تجمع حوارات مختلفة يجمعها موضوع واحد هو "الذكاء" وتصب كلها في إطار الوعظ والإرشاد، ولا غرابة في ذلك لأن صاحبها يعد إمام الوعظ والإرشاد.

---

[1] شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ط12، دار المعارف، القاهرة، 2002، ص65.

[2] المرجع نفسه، ص67.

[3] ابن الجوزى أبو الفرج، الأذكياء، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2001، ص3

[4] المصدر نفسه، ص3.

الفصل الأوّل:

تداولية الحوار وبلاغة المتكلم

تمهيد:

اهتم الدارسون العرب والغرب بتحديد مفهوم الخطاب وتحليله، فقدموا تعريفات تناولته من جوانبه المختلفة، لذا فإذا ما حاولنا تقديم تعريف له، فإننا نقف أمام هذا الركام الهائل من المقولات والتعريفات المختلفة، التي بحثت في بنيته ووظيفته وميزت بين مختلف أنواعه، –المجال لا يسمح بعرضها– إلا أنه يمكن عرض ما جاء في لسان العرب، على أن الخطاب من "الخطب: الأمر الذي تقع فيه المخاطبة والشأن والحال(...)، والخطابة والمخاطبة(...) مفاعلة من الخطاب والمشاورة"[1]، وقيل الخطب، هو الأمر الشديد الذي فيه اختلاف. فالخطاب مرادف للحوار (للكلام) يكون بين اثنين أو أكثر من متخاطبين، قائم على التفاعل بينهما وله بداية ونهاية.

هناك من العلماء من يرى فيه على أنه ظاهرة لغوية، تحدث أثرا في المستمع، إذ نجد اللساني بنفينيست.Benveniste. E يعرفه: "على أنه كل تلفظ يفترض متكلما ومستمعا وعند الأول نية التأثير في الثاني بطريقة ما"[2]، فالتلفظ حسب بنفنيست، عبارة عن نشاط كلامي غرضه بالدرجة الأولى التأثير في المتلقي ضمن الخاصية التفاعلية L'interaction. "فان كان كل خطاب عبارة عن ظاهرة لغوية، فإن هذه الظاهرة وإن بدت مباشرة، إلا أنها تخفي خلفها أنساقا فكرية وإيديولوجية تسهم في إعادة إنتاجها"[3]، فكل ظاهرة خطابية كما يراها الباحث عبد الواسع الحميري* هي عبارة عن ظاهرة لغوية واعية تمثل الشكل الخارجي للملفوظات، وهي ما يصطلح عليها بالبنية السطحية أما الشكل الداخلي للخطاب، فيتمثل في البنية العميقة والتي تمثل ما وراء تلك الظاهرة اللغوية أي المجهول وهي تلك الأنساق الفكرية والإيديولوجية فالخطاب عبارة عن فعل حيوي لإنتاج ملفوظات، بواسطة متكلم معين في مقام معين، لذا فإن تحليله "يتطلب الانتقال من البنية السطحية إلى البنية العميقة، أي من الظاهر (النص) إلى الباطن (الخطاب)"[4]، ذلك أنه قابل

---

[1] أبو الفضل جمال الدين بن منظور، لسان العرب، مج 5، ط1 ، دار صادر، بيروت، 1968، مادة (خ. ط. ب).

[2] جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم المقداد، اتحاد كتاب العرب، دمشق، 1998، ص49.

[3] عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله؟، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 2009، ص5.

* للإفادة أكثر، ينظر: عبد الواسع الحميري، ما الخطاب وكيف نحلله؟

[4] المرجع نفسه، ص5.

للجمع بين ما هو صريح وما هو ضمني، وما هو مباشر وما هو خفي" وبدأ الاهتمام بالخطاب من اتجاهين متقابلين:

1-تأويل تعابير دون مستوى الجملة أو القول، وافتراض أن هذه التعابير لا يمكننا حلّها موضعيا في مستوى الجملة؛

2-الخطاب، واعتبار تأويل الخطاب ليس فحسب حاصل تأويل الأقوال المكونة له"[1]

وهذا يعني أن الخطاب ليس مجرد سلسلة من الأقوال المكونة له، بل هو عبارة عن كيان يجسد ماهية المتكلم والمخاطب معا، وأن تأويله لا ينحصر في تأويل الألفاظ المكونة له، كل على حده، وإنما يتطلب الإلمام بمجموعة من العناصر المكونة له، من متكلم ومخاطب والسياق العام الذي ورد فيه، وحتى لا نقع في متاهات تبعدنا عن ماهيته، نقترح التعريف الذي قدّمه الباحث طه عبد الرحمن، إذ يرى "حد الخطاب أنه كل منطوق موّجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا"[2]، وعليه فكل خطاب يقتضي وجود طرفين على الأقل:

"أ-المتكلم: يمثل الذات الناقلة للخطاب على معناه الظاهر.

ب-المخاطَب: يمثل الذات التي تأخذ بباطن القول بالإضافة إلى ظاهره."[3]

كما يشترط فيه القصد والغاية: وهو أن الغرض من الكلام هو إفهام وإفادة هذا المخاطَب. "فلا خطاب إلا مع حصول التوجه إلى المخاطب، ولا توجه إلى المخاطب بغير ازدواج لذات المتكلم."[4]

---

[1] آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف عز الدين المجدوب، ط2، دار سيناترا، تونس 2010، ص204.

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، 1998 ص215.

[3] حسان الباهي، منهجية التفكير النقدي، أفريقيا الشرق، المغرب، 2004، ص7.

[4] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 2002، ص29.

ففهم الخطاب الموجه إلى الغير لا يتم فقط باستخراج مدلول العبارة، أي ما هو ظاهر، بل يتطلب عمليات أخرى تنبني أساسا على التفاعل الحجاجي بين الذات المتكلمة والذات المخاطبة فينتج عن ذلك تفاعل حقيقي، يشكل عاملا حاسما في نجاح كل عملية حجاجية، فيغدو بذلك الحوار وسيلة لتكوثر الخطاب وتعدد الذوات، ويفضي إلى "تعددية الخطاب وآليات مقاربته، فهناك خطاب يعمد فيه صاحبه إلى التعاون مع الآخر للوصول إلى الحقيقة في الأمر المنظور فيه، وآخر نرمي من خلاله إلزام الخصم وإفحامه، وثالث يبتغي تغليطه. . ."[1] وهذا ما تجسده فعلا الحوارات الواردة في مدونتنا. نسوق أمثلة عن ذلك؛ فمن أمثلة الخطاب الذي ينشأ بفعل التعاون بين المتخاطبين قصد تحصيل فائدة أو درء مضرة، ورد حديث لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن أتاه رجلان يختصمان حول القصاص، فكره الرسول أن يقتص الرجل من الآخر وأحب له العفو رغم أن القصاص من حقه، لكن لم يظهر ذلك له، بل حاوره، فاقتنع بالعفو عنه "فعن عاصم الأحول عن الحسن أن رجلا أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم برجل قد قتل حميما فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أتأخذ الدية؟ قال: لا. قال: أتعفو؟ قال: لا. قال: اذهب فاقتله، فلما جاوزه الرجل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: قال كذا فتركه وهو يجر نسعه في عنقه."[2] يبدو أن دخول الطرفين في حوار عقلاني، مبني على سؤال/جواب أفضى بهما إلى نتيجة، لاقت رضا كل واحد منهما، فبفعل الحوار تنازل المخاطَب عن حقه وبلغ المتكلم (الرسول (ص)) مبتغاه، فالرسول (ص) أحب للرجل العفو وكره أن يقتص منه (من الرجل الأخر–القاتل–)، رغم أن القصاص من حقه.

تفسيرا لهذا الموقف، أورد ابن الجوزي تعقيبا، وهو شرح بن قتيبة لهذا الحديث، حيث قال: "لم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم، أنه مثله في المأثم واستجاب النار إن قتله، وكيف وقد أباح الله عز وجل قتله بالقصاص؛ ولكن كره رسول الله أن يقتص وأحب له العفو فعرض تعريضا أوهمه به أنه إن قتله كان مثله في الإثم ليعفو عنه، وكان مراده أنه يقتل نفسا كما قتل الأول نفسا

[1] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص11.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص17.

فهذا قاتل وهذا قاتل فقد استويا في "قاتل وقاتل"، إلا أن الأوّل ظالم والآخر مقتص."[1]، يتميز هذا الحوار بكونه يقوم على نقاش هادئ وعقلاني، رغم أنه يعالج قضية حساسة، إلا أنه ينضبط لقواعد يتصرف بموجبها المتحاوران، ساعدت على بلوغ مقصدية الخطاب وتحصيل الفائدة التبليغية.

أما الحوار الذي يبغي من خلاله صاحبه إفحام الخصم: من ذلك ما روى ابن الجوزي عن الشعبي، " قال: تكلم شاب يوما عند الشعبي، فقال الشعبي: ما سمعنا بهذا.

فقال الشاب: كل العلم سمعت؟.

قال: لا.

قال: فشطره.

قال: لا.

قال: فاجعل هذا في الشطر الذي لم تسمعه.

فأفحم الشعبي."[2]

يظهر أن المتخاطبين، الشاب والشعبي، اختلفا حول قضية العلم، إلا أن الشاب يظهر مفتخرا بنفسه، مستصغرا بالشعبي، أدى ذلك إلى غضب الشعبي منه لدرجة إفحامه.

أما النوع الثالث من الحوار، والذي يرمي فيه صاحبه إلى تغليط محاوره، فهذا نجده يتكرر كثيرا في خطاب الأذكياء، ومن ذلك "المنقول عن عيسى عليه السلام، أن إبليس جاء إليه فقال له: ألست تزعم أنه لا يصيبك إلا ما كتبه الله لك؟

قال: بلى.

قال: فارم بنفسك من هذا الجبل، فإنه إن قدر لك السلامة تسلم.

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص. ص17–18.

[2] المصدر نفسه، ص92.

فقال له: يا ملعون، إن الله عز وجل يختبر عباده، وليس للعبد أن يختبر ربّه عز وجل."[1]

ومن ذلك أيضا، مقطع من الحوار الذي أخبرنا به "مجاهد عن الشعبي قال: شهدت شريحا أو جاءته امرأة تخاصم رجلا، فأرسلت عينيها فبكت، فقلت: يا أبا أمية، ما أظن هذه البائسة إلا مظلومة، فقال: يا شعبي إن إخوة يوسف جاءوا أباهم عشاء يبكون."[2]، يبدو أن جواب شريح يدل على تفطنه لمغالطة المرأة، التي حاولت تجسيدها من خلال دموعها، بإثارة مشاعر الحكم (فشريح كان الحكم بين هذه المرأة والرجل الذي تخاصمه).

وعليه، يتبين لنا بأن المغالطة لا تكون بالعبارة فقط، وإنما تكون كذلك بأدوات أخرى غير لسانية كالإماءات وتعابير الوجه وغيرها. وهذا ما يدفعنا للتساؤل عن بنية الخطاب/ الحوار في الأذكياء هل هو خطاب كغيره من الخطابات حيث يشبه حواراتنا اليومية، أم هناك سمة تميزه عن غيره ؟

1-الخطاب وبنية الحوار في الأذكياء:

أضحت حياتنا اليومية مزدحمة بمختلف أشكال الخطاب: سياسي، اقتصادي، ديني تربوي(...) فأصبح يتداول على مسامعنا كلمات من قبيل: الحوار، الاختلاف، الحجة الاتفاق(...)، التي لاقت انتشارا واسعا وسط هذه الفئات الاجتماعية بمختلف طبقاتها وتوجهاتها ولعل الكلمة التي حظيت بنصيب وافر من هذا الانتشار وسط هذه الفئات وعكست خلفياتهم الفكرية وانتماءاتهم الأيدولوجية، هي كلمة "حوار"، فاتضح لنا أن "الحوار ينطلق من التسليم بحق الآخر في الاختلاف"[3] – لكل واحد منا حق في تبني رأي والدفاع عنه–، فهو الذي يقرب ما اتفق عليه وما اختلف فيه، ليخلق بذلك منطقة وسطى بين المتحاورين (منطقة توافقية) ليغدو وسيلة لإقامة الحجة بينهما، ويؤطر مختلف التفاعلات الحوارية ويضبط واقعهم الحواري "فالحوار من أعظم أشكال التفاعل اللفظي، وهو المجال الطبيعي الذي يقوم فيه الحجاج بامتياز"[4]، إذ يقوم في

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص13.

[2] المصدر نفسه، ص 36.

[3] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص6.

[4] أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، 2006، ص25.

مفهومه على الجدل والخطابة، بل عدّه بيرلمان وتيتيكا "بلاغة جديدة" حيث درسا في كتابهما (دراسة الحجاج)، "التقنيات التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بالموضوعات المعروضة عليها أو تزيد من درجة التسليم"[1]، والحجاج عندهما –كما سبق ذكره– يقوم على الاختلاف الغرض منه التأثير في المخاطَب وجعله يذعن لما يطرح عليه، " وأن يزيد في درجة إذعانها (العقول) باعتماد وسائل التأثير في عواطفه وخيالاته وإقناعه."[2] فغاية الحجاج هي استمالة المخاطب والتأثير فيه، كما أن الحجاج عندهما على ضربين؛ أحدهما تمثله البلاغة البرهانية والثاني يهتم بدراسة تقنيات الحجاج*.

كما يشير لفظ "الحوار" في اللغة إلى:"الحور: الرجوع عن الشيء وإلى الشيء، والحوار من حاوره محاورة وحورا، أي جادله، وهو مراجعة النطق والكلام في المخاطبة"[3] فالحوار وسيلة للتفاهم وتقريب وجهات النظر المختلفة، ونبذ كل أشكال التسلط والعنف والفرقة، كما يعد في الوقت نفسه وسيلة لإثبات رأي ودحض رأي الآخر عن طريق تقديم الحجج الدامغة، ف"في معناه العام: خطاب (أو تخاطب) يطلب به الإقناع بقضية أو فعل. وفي معناه الخاص: كل خطاب يتوخى تجاوبَ متلقٍّ مُعين، ويأخذ رده بعين الاعتبار من أجل تكوين موقف في نقطة غير معينة سلفا بين المتحاورين؛ قريبة من هذا الطرف أو ذاك، أو في منتصف الطريق بينهما"[4]، فكلمة حوار تجسد معنى التوافق والتعايش بين المختلفين فكريا ومذهبيا وايدولوجيا فهي بذلك لغة الوسطية.

---

[1] Perlman et Tyteca, traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique, 5e édition, Bruxelles, 2000, p5.

[2] Ibid, p59.

* البلاغة البرهانية تقوم على البرهنة والاستدلال، وتعتمد على العقل والغاية منها دغدغة العواطف واثارة أهواء السامعين. أما الضرب الثاني، فهو أوسع من الأول يهتم بدراسة التقنيات البيانية، التي يكون الغرض منها استمالة المتلقي عن طريق دغدغة عواطفه وإثارة أهوائه.

[3] ابن منظور، لسان العرب، مادة (ح.و.ر).

[4] محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعنات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق المغرب، 2002، ص9.

يتضح لنا مما ذكر، أن الحوار ينشأ من الاختلاف في الرأي، ولعل تحاوراتنا اليومية (المختلفة) خير دليل يشهد على غلبة هذا النمط الحواري، ومثلها الحوارات الواردة في المدونة، التي تعبر عن الحياة اليومية لهؤلاء الأشخاص الذين خصهم ابن الجوزي بالحديث فحواراتهم مليئة بالنزاعات والخصومات والمجادلات في أمور لا تكاد أن تكون إلا بسيطة: ابتداء من المناقشات اليومية بين أفراد الأسرة والخصومات بين الأزواج إلى المطارحات المذهبية والمفاوضات التجارية داخل الأسواق، وزد على ذلك المناظرات المهنية والدينية والمداخلات السياسية والجلسات القضائية* وغيرها مما يقدمه الواقع الحواري للناس، بل حتى الحوارات ذات الطابع الإتفاقي كالحوار التربوي والحوار الاستشاري وحتى تجاذب أطراف الحديث بين الأصدقاء لا تكاد تخلو في باطنها من وجوه التنازع فيها؛ لذلك حق أن نسلم، بأن الحوار ينبني على الاختلاف؛ بمعنى أن "الاختلاف يولد الحوار: في الوقت الذي يسعى فيه كل طرف إلى إقناع الآخر بوجهة نظره، فهذا الأمر يؤخذ في الحسبان ويتدخل في تحديد نمط الحوار الذي سيدور بين المتحاورين"[1] أي أن؛ طبيعة العلاقة بين المتحاورين المنبثقة عن طبيعة الموضوع، هي التي تحدد نمط/ نوع الحوار الذي ينشأ بينهما وعليه" فحينما وجد إثنان مختلفان، بل ضدان، فثمة حوار اختلافي، فان كان الضدان متواجهين كان الحوار الاختلافي حوارا مباشرا أو قريبا، وإن كان الضدان أحدهما واسطة إلى الآخر (كالقياس على المقابلة) كان الحوار الاختلافي حوارا غير مباشر أو بعيدا"[2]، وكذلك هي الحوارات الواردة في مدونتنا، فهي تجسد بشكل كبير هذا النمط الحواري، ذلك أن تراثنا العربي يزخر بمثل هذا النوع خاصة تلك القائمة على المنازعات كالمناظرة، التي هي من أرقى الحوار الاختلافي، وهو ما يسميه

---

* قدم الباحث طه عبد الرحمن أمثلة عن الحوار الاختلافي، وقسمها إلى صنفين، منها ماهي: حوارات ذات فائدة عامة: كالاستجوابات الصحفية بمختلف وسائل الإعلام والمطارحات المذهبية داخل الأحزاب والمداخلات السياسية داخل المجالس (...)، ومنها ماهي: حوارات ذات فائدة خاصة: كالمناقشات بين الأفراد في الأوساط العائلية، والمجادلات بين الأقران في الأندية،(...) وقد استقينا أمثلتنا من هذه النماذج. وفي مقابل الحوار الاختلافي يوجد الحوار الإتفاقي: وهو الحوار يظهر لنا على أنه يسوده اتفاق بين المتحاورين، فهو على خلاف النوع الأوّل. للإفادة أكثر ينظر: طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، 2002، ص29.

[1] حسان الباهي، منهجية التفكير النقدي، ص 12.

[2] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص 30.

منظروا الحوار المعاصرون بـ"الحوار النقدي"، "فالحوار النقدي هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الإنتقدات –أو قل الاعتراضات– التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي –أو قل دعوى– الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا"[1]، وكذلك المنازعات القضائية، فهي نموذج حي لهذا النمط الحواري الذي يمكن أن نمثل له بهذا المثال المسوق من المدونة: ففي السياق المنقول من ذلك عن القضاة "حدثنا ابن السماك قال: اختصم إلى قاضي القضاة الشامي يوما رجلان، وهو بجامع المنصور فقال أحدهما: إني أسلمت إلى هذا عشرة دنانير.

فقال للآخر: ما تقول؟،

قال: ما سلّم إلي شيئا.

فقال للطالب: هل لك بينة؟

قال: لا.

قال: ولا سلمتها إليه بعين أحد؟.

قال: لا، لم يكن هناك إلا الله عز وجل.

قال: فأين سلمتها إليه؟.

قال: بمسجد بالكرخ.

فقال للمطلوب: أتحلف؟

قال: نعم.

قال للطالب: قم إلى ذلك المسجد الذي سلمتها إليه فيه، وائتني بورقة من مصحف لأحلفه بها. فمضى الرجل، واعتقل القاضي الغريم فلما مضت ساعة التفت القاضي إليه فقال: تظن أنه قد بلغ ذلك المسجد؟.

فقال: لا، ما بلغه.

[1] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص33.

فكان هذا كالإقرار، فألزمه بالذهب فأقر به".[1]

يبدو أن هذا الحوار الاختلافي حوار مباشر، فالخصمان المتقابلان اختصما إلى قاضي القضاة الشامي، أحدهما "مدع" هو صاحب المال، ودعواه هي: أنه سلَّم إلى رجل (خصمه) عشرة دنانير ذهبا، فأنكرها عليه، وأن الرجل الثاني هو "المعترض"، وجاء اعتراضه: ما سلّم إليّ شيئا، أي أنكر ما ادعاه الرجل الأول (المدعي، صاحب الدنانير الذهبية)، وحينئذ، قامت بينهما تلك المنازعة. فيتعين على صاحب الدعوى إقامة الدليل على دعواه، إذ من قواعد الاستدلال في الحوار الاختلافي:

"في صورته العامة: يثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة.

أما مقتضاه في صورته الخاصة: "اجتهد في إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة"[2]

وبما أنه لا يملك دليلا على ما ادعى، فإنه لجأ إلى قاضي القضاة الشامي، المعروف بفطنته ودهائه في حل مثل هذه المسائل، فسأله إذا ما استشهد شاهدا فأجابه: لا، لم يكن هناك إلا الله عز وجل. ويبدو أن هذه الحجة لاقت نوعا من القبول لدى القاضي، فاستمر في طرحه للأسئلة واستجواب المتخاصمين، فهذا يقر وذاك ينكر، ويسعى كل طرف إلى إقناع القاضي بصحة دعواه وهذا ما أدى لاستمرار الحوار بينهم، إلى أن تبين الحق من الباطل، فأقر المعترض ببطلان اعتراضه، ففض القاضي الخلاف بينهما، وقضى لصاحب المال. ويدخل هذا النمط الحواري الذي يلقى أمام القضاة، حسب آرسطو ضمن الخطابة القضائية، وهي أقل تأثيرا في الحشود، إلا أنها تجسد نموذجا حيا عن الحوار الاختلافي.

لعل الحوار التالي، يتجسد فيه هذا النمط الحواري بشكل واضح، إذ استوفى جميع شروطه وضوابطه، فهو مستمد من واقع الحياة اليومية للناس في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص48.

[2] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص40.

رضي الله عنه، يعالج قضية جوهرية متعلقة بتنظيم حياة المسلمين، وهي قضية "المهر" (مهر المرأة عند النكاح)؛ وهي قضية حساسة طرحها الخليفة، بعدما ارتفع مهر المرأة وأصبح يتباهى به وتفشى ذلك وسط الناس فعجز العامة عن تحصيله، وبمقتضى ذلك أصدر الخليفة أمرا ينص على تحديد مهر المرأة بأربعين أوقية، وهدد من يزيد عن ذلك بأن يلقي هذه الزيادة في بيت مال المسلمين، إلا أن هذا الأمر لم يعجب إحداهن، فاعترضت عن ذلك، فدار هذا الحوار بينهما:

"قال عمر بن الخطاب: لا تزيدوا في مهر النساء على أربيعين أوقية، وإن كانت بنت ذي الغصة –يعني: يزيد بن الحصين، الصحابي الحارثي–، فمن زاد ألقيت الزيادة في بيت المال.

فقالت امرأة من صنف النساء، طويلة في أنفها فطس: ما ذاك لك. قال: ولم؟.

قالت: لأن الله عزّ وجل قال: "...وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَارًا، فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا(20)"[1].

قال عمر: امرأة أصابت، ورجل أخطأ"[2]

من خلال هذا النموذج الحواري البسيط، القائم على الاختلاف في الرأي حول قضية صداق النساء، والتي هي مقتضى الدعوة، يمكن إسناد دور المدعي [*]لأمير المؤمنين عمر بن الخطاب (لأنه صاحب الدعوة)، ودور المعترض للمرأة، فهي التي امتلكت الجرأة على الاعتراض على الدعوة، لم تمنعها في ذلك لا قوّته ولا مكانته ولا سلطته، وهذا ما يتوافق مع ضوابط الحوار الاختلافي إذ ينص على:

---

[1] سورة النساء، الآية 20.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص146.

[*] نعتمد في هذا الإسناد على ما قدمه الباحث طه عبد الرحمن، حين حدد أدوار المتخاطبين في الحوار الاختلافي، حيث أسند للمتكلم دور المدعي (صاحب الدعوى) وللمخاطَب دور المعترض، أما الدعوى فهي تمثل موضوع الحوار.

"حرية الرأي وحرية النقد:

ومقتضاه في صورته العامة: لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأيا، ولا منع غيره من أن يوّجه إلى هذا الرأي نقدا.

أما مقتضاه في صورته الخاصة: لا تمنع المعترض من الاعتراض إن كنت مدعيا، ولا تمنع المدعي من الإدعاء ولا من إثبات ادعائه إن كنت معترضا"[1].

يبدو أن كلا المتحاورين امتثلا لهذا الضابط، ولم يخرجا عما يسميه الباحث محمد العمري ب"دائرة الحوار" أو "دائرة الممكن" وهي " دائرة ما يتطلب إنجازه أخذ "الآخر" بعين الاعتبار متعاونا (مشاورات) أو منازعا (مناظرات) أو منقادا دون روية (استهواء)، وخارج هذه الدائرة توجد دائرة المطلق (أو المطلقات): لكل صيغ من صيغ الحوار، أو جنس من أجناسه امتدادا: ففي امتداد(...) المناظرة يوجد التأمل والاعتبار والمعرفة المنطقية والبرهانية، أي نشاط العقل بصفة أساسية".[2] رغم كونه أمير المؤمنين، وهو المعرف عنه شدّته وقوّته وصرامته في تنظيم أمور الرعية، لم يستغل الخليفة عمر سلطته لمنع المرأة من إبداء رأيها والاعتراض على دعوته، فاستدلت على اعتراضها بحجة واضحة استمدتها من كتاب الله عزّ وجل، والذي يمثل مجموع الحقائق المشتركة بينهما، إذ أن:

ضابط الاستدلال في الحوار الاختلافي:

في صورته العامة، يقتضي بأن:" يثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة ومقتضاه في صورته الخاصة: اجتهد في إثبات دعواك بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة"[3]

وهذا فعلا ما فعلته المرأة المعترضة، إلا أن سبب إقدام الخليفة عمر على إصدار هذا القرار والنهي عن هذه الزيادة، نتبيّنه من رواية أخرى أوردها الإمام الحافظ ابن كثير (701هـ-774هـ) في كتابه تفسير القرآن العظيم، حيث قال عمر: "أيها الناس، ما إكثاركم في صدق النساء وقد كان

---

[1] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص38.

[2] محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، ص11.

[3] طه عبد الرحمن، المرجع السابق، ص39.

رسول الله (ص) وأصحابه وإنما الصدقات فيما بينهم أربعمائة درهم فما دون ذلك. ولو كان الإكثار في ذلك تقوى عند الله أو كرامة لم تسبقوهم إليها."[1] فنهي الخليفة عمر لم يتولد عن ذاته وإنما استند في ذلك إلى أفعال وأقوال رسول الله (ص) وصحابته الكرام ولم يكن الغرض من هذا النهي جرد المرأة من حقها الشرعي، وإنما كان لغرض الإقتداء برسول الله والصحابة الكرام، فالإكثار في الصداق كما جاء في رواية أخرى: "وان كان الرجل ليبتلى بصدقة امرأة حتى يكون لها عداوة في نفسه، وحتى يقول: كلفت إليك علق القربة. (رواه أحمد وأهل السنة)"[2]. والمغزى من ذلك؛ القناعة بالقليل.

إلا أنه جاءت حجة المرأة المعترضة أقوى من حجته، استندت فيها إلى أقوى المقدمات المشتركة بينهما، وهي آية من القرآن الكريم، "وفي هذه الآية دلالة على جواز الإصداق بالمال الجزيل، وقد كان عمر بن الخَطَّاب نهى عن كثرة الإصداق، ثم رجع عن ذلك كما قال الإمام أحمد"[3]، فاستطاعت من خلالها أن ترد دعواه، بطريقة لبقة وبالغة؛ لاقت هذه الحجة صدى لدى المعترض (الخليفة عمر)، اقتنع بها، حيث دلت إجابته على ذلك: امرأة أصابت ورجل أخطأ.

إن تقبل الخليفة عمر للنتيجة التي آل إليها الحوار، رسخ بينهما مبادئ التعاون والاحترام التي ينبغي أن يتقيد بها كل متحاور مهما كان شأنه ومكانته، فاجتنبا بذلك الآفات المخلّة بالسلوك وآفات الفرقة، فالتزم كل منهما في كلامه بالاستقامة الخُلقية في الأقوال والأفعال، فمن ضوابط الحوار الاختلافي:

<u>الضوابط الصارفة لآفة الفرقة:</u>

<u>أ-"ضابط إحكام العبارة:</u>

<u>مقتضاه في صورته العامة:</u> ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل.

[1] أبو الفداء بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مج1، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2002 ص700.

[2] المصدر نفسه، ص700.

[3] المصدر نفسه، ص.701.

أما مقتضاه في صورته الخاصة: على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة وتحديد معانيها".[1]

فيظهر لنا، أنهما تقيدا بهذا الضابط، رغم الطابع الاختلافي للحوار، إلا أنهما التزما بالعبارات الواضحة، المعبرة عن المعاني المقصودة، فنحصر أفق التأويل (تأويل العبارات)، وتجلى المعنى واجتنبا بذلك مزالق الحوار الاختلافي. إن التزامهما بضابط إحكام العبارة، والتقيد بالوضوح في المعنى نتج عنه الاحترام المتبادل بين المتخاطبين، زاد من بلاغة الحوار، والذي يمثل:

ب-"ضابط استقامة السلوك:

مقتضاه في صورته العامة: ينبغي اجتناب آفات السلوك.

أما مقتضاه في صورته الخاصة: على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في الأقوال والأفعال"[2]

يبدو لنا أنهما تقيدا بهذا الضابط أيضا، فالاحترام متبادل بينهما، كيف لا وهي أمام الخليفة عمر الذي لم يلحق بها ضررا ماديا ولا معنويا. وهذا ما التزمت به أيضا(المرأة المعترضة) من جهتها فاعتراضها على دعواه جاءت بطريقة هادئة ولبقة. فحتى حجتها استمدتها من كتاب الله لم يردها عليها الخليفة عمر، رغم أنه بإمكانه فعل ذلك، إلا أنه فضّل الالتزام بضوابط الحوار الاختلافي والتقيد بـ:

ج"-ضابط قبول الصواب:

مقتضاه في صورته العامة: ينبغي اجتناب المعاندة.

أما مقتضاه في صورته الخاصة: على كل واحد من المتحاورين أن يقبل النتيجة التي توصل إليها حوارهما، كائنة ما كانت"[3]

[1] طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص44.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إن اقتناع الخليفة عمر بحجة المرأة، وعدم إصراره على رأيه، وبالتالي تقبله لنتيجة الحوار يكشف عن القابلية الحوارية التي يتمتع بها الخليفة عمر، رغم شدّة الصرامة المعروف بها. فبني الحوار بينهما على التعاون، استند فيه المتحاوران إلى طرق الحوار النقدي لتحصيل المطلوب فكانت نتيجة الحوار عدول أمير المؤمنين عمر عن قراره، والفضل في ذلك يعود للمرأة المعترضة التي امتلكت الفطنة والجرأة، فاعترضت بطريقة لبقة على دعواه وامتثلا من خلاله لضوابط الحوار الاختلافي، نتج عنه حوار بسيط، إلا أنه في غاية الحجة والبلاغة.

ما يزيد هذا الحوار قوّة، هو وصف راوي الحدث، للمرأة وإلحاق بها صفة ذميمة: "امرأة من صنف النساء، طويلة وفي أنفها فطس*"[1]، هذا الوصف يفتح أبوابا لتأويل الحوار، فكأن الراوي بهذا الوصف يقيم مقارنة ضمنية، بين المرأة المعترضة وبين بنت ذي الغصة (يزيد بن الحصين)، فكما يروى أن بنت يزيد بن الحصين، كانت ذات حسن وجمال فائق، حيث كان يضرب بها المثل في الجمال، إضافة إلى أنها معروفة الحسب والنسب، أما المرأة المعترضة فهي على العكس من ذلك قبيحة الوجه مجهولة النسب.

فقد يرجع السبب في إدراج هذه الصفة الذميمة ضمن سند الحديث، إلى الاستصغار من قيمة المرأة المعترضة، ليبين من جهة، أنه رغم كون المرأة غير جميلة، إلا أنها امتلكت الجرأة واعترضت على هذا الأمر الصادر عن ذات تعلوها مكانة ورفعة، وذات قوّة وسلطة، هي "أمير المؤمنين عمر بن الخطاب"، الذي تهابه الإنس والجن، وأن تعترض على دعواه، فهذا أمر يشهد لها، ومن جهة أخرى، ليبين لنا الأخلاق الراقية، وأدبيات الحوار التي يتمتع بها الخليفة عمر. فرغم أن المعترضة من عامة الناس، لا تملك لا سلطة مادية ولا معنوية، إلا أنها امتلكت قوة الحجة التي كانت أقوى من قوة السلطة، دفعته إلى تغيير موقفه، والخضوع لسلطتها. فقوّة الحجة التي

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص146.

* وردت مادة (ف.ط.س) في المعجم الوسيط: فطس– فطسا: انخفضت قصبة أنفه، فهو أفطس وهي فطساء، ج فطس الفطسة: عرض قصبة الأنف وانخفاضها، و الفطسة خطم الخنزير، والفطيسة من الخنزير: أنفه وما والاه. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ج2، ط3، مطابع الأوقست، بشركة الإعلانات الشرقية، بيروت، 1996، ص720.

آتت بها، جعلته يعدل عن رأيه، فقال: "امرأة أصابت ورجل أخطأ". أو بتعبير بيرلمان جعلته يذعن لحجتها. فرغم أن هذا الحوار جاء بعبارات بسيطة ومعان واضحة، إلا أنه جسد مفهوم البلاغة العربية، فكما يقول ابن الأثير في المثل السائر: "مدار البلاغة كلها على استدراج الخصم إلى الإذعان والتسليم لأنه لا انتفاع بإيراد الأفكار المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها."[1]وهو ما حققته فعلا المرأة المعترضة.

لما أمعنا النظر في كلام الخليفة عمر، والحجة التي جاءت بها المرأة المعترضة وربطنهما بالسياق الخارجي للحوار، تبين لنا أمورا لم تكن لتنكشف لنا، فالنص جاء حاملا لقرائن بفضلها استطعنا إعادة تشكيل المعنى.

نخلص مما تقدم إلى أن، هذا الحوار يمثل نموذج حي عن الحوار الاختلافي، نشأ بفعل الاختلاف في الرأي بين المتحاورين، حول قضية معينة، هي مقتضى الدعوة، التزم فيه المتحاوران بضوابط الحوار الاختلافي، التي شكلت دائرة الحوار النقدي، التي جنبتهما الوقوع في مزالق الحوار وآفات الفرقة والعنف، "فقد ينزلق الحوار خارج الدائرة، حين يصادر أحد الطرفين حق الآخر في المعرفة أو النظر أو الاعتبار"[2]، وهذا ما لم يفعله الخليفة عمر، فقد ترك للمرأة الحرية الاعتراض وحرية التعبير عن رأيها، لم يدع المعرفة والحقيقة الكاملة، ولم يسع لفرضها عليها بحكم سلطته ومكانته؛ فمن "الصور العامة للخروج من دائرة الحوار هي الخروج إلى دائرة المطلق: بادعاء المعرفة الكاملة أو الحقيقة الكاملة، والسعي لفرضها على الآخرين أو تعويض ذلك كله بعنف مادي مكسو بالألفاظ: من قبيل التهديد والكذب والقذف، أو عنف تخييلي رمزي."[3]، لهذا خلص فيه المتحاوران لي نتيجة لاقت رضى الطرفين. فخلصنا بدورنا إلى أن بناء الحوار وفق هذه الضوابط يشكل العامل الأساسي لحل مختلف الخلافات بين الأطراف المتحاورة والمتنازعة.

---

[1] ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، ج1، تحقيق: محمد الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، لبنان، 1990، ص64.

[2] محمد العمري، دائرة الحوار ومزالق العنف، ص17.

[3] المرجع نفسه، ص17.

إن الطابع الحواري لهذا النموذج الخطابي، تطلب شروطا استحضرت معطيات لغوية وأخرى خارج–لغوية، أكسبته قوّة حجاجية عالية، وجعلتنا نتبين بوضوح الوظيفة الحجاجية والإقناعية التي ساهمت في بنائه ونجاحه، وعليه حصول الفائدة التبليغية. فسلمنا بمقولة، "أن الأصل في الكلام (الخطاب) هو الحوار، وهذا يقضي بوجود الجماعة لا وجود الواحد، فالكلام لا يكون إلا بين اثنين، فيزدوج المتكلم بالمتكلم معه أو يتزاوج معه، والأصل في الحوار هو الاختلاف، يقضي بوجود المنازعة لا وجود الموافقة، ذلك أننا لا ندخل في الحوار إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لأن الضدين هما المختلفان المتقابلان."[1]، ويجري كل هذا داخل مجال تضبطه قواعد محددة قد سبق وأن تطرقنا إليها، فينشأ بفعل ذلك التفاعل الحقيقي بين الذوات، والذي ينظر للمتخاطبين من نفس الموقع، فهو يقوم على التأثير المتبادل بينهما، مع التبادل في المواقع والذي يشكل عاملا حاسما في نجاح كل عملية تخاطبية. ولا يعني التفاعل تبادل في المواقع فقط، "بل يجب أن يتحدثا ويندمجا معا في هذا التبادل".[2] فمشاركة الآخر مبنية على مبادرة الأول.

2–تداولية الخطاب في الأذكياء:

عند الحديث عن تداولية الخطاب في الأذكياء، نجد أنفسنا أولا نقف عند العلاقات التي تجمع المتخاطبين، والتي تحدد طبيعة الخطاب، وثانيا نقف عند الإستراتيجية الخطابية، التي يعتمدها المتكلم دون غيرها، وهذا بناء على أن الخطاب في الأذكياء قائم على التخاطب، إذ يرى الباحث طه عبد الرحمان أن التواصل ينبني على التطويل، في حين ينبني التخاطب على الاختصار، ومادام أن الحوارات الواردة في المدونة مبنية على الاختصار، فهذا ما يمنحها صفة التخاطبية. والاختصار هنا لا يعني فشلها، وإنما صفة تميزها.

---

[1] طه عبد الرحمن، الحق العربي في الاختلاف، ص من28 إلى 32.

[2] C . K. Orecchioni, Les interactions verbales, tome 1, Armand Colin éditeur, Paris 1990, p18

أ-العلاقات التخاطبية في الأذكياء:

يعد المتكلم(المخاطب) والمستمع(المخاطَب) طرفي العملية التخاطبية، وأحد أهم عناصرها إضافة إلى السياق العام أو زمان ومكان الخطاب، الذي يؤطر هذه العملية التخاطبية فيحدد العلاقة بينهما، فالحديث عن الزمان والمكان مرتبط "بالحديث عن علاقة المخاطب بالوضعية التواصلية، وبالسياق العام الذي يجري فيه الخطاب، وله علاقة مباشرة بلحظة بداية الخطاب ونهايته"[1]، فدراسة هذه العلاقة تقوم على ربط كلام المتخاطبين بالسياق العام الذي ورد فيه، لا الوقوف عند معاني الألفاظ فقط. إذ أن حقيقة الكلام ليست هي الدخول في علاقة بألفاظ معينة بقدر ماهي الدخول في علاقة مع الغير، بمعنى أن "الذي يحدد ماهية الكلام إنما هو "العلاقة التخاطبية"[2]. والعلاقة بين المتخاطبين يمكن أن ندرسها على مستويين المستوى الأفقي والمستوى العمودي.

ولتحديد هذه العلاقة يجب أولا أن نحدد من هو المتكلم ومن هو المتلقي (المخاطَب) في هذه المدونة:

1- هوية المتكلم والمخاطَب في الأذكياء:

إذا ما بحثنا عن المتكلم في الأذكياء فإننا نجده يتغير من حوار إلى حوار. فالمتكلم ليس ابن الجوزي، وإنما هم أشخاص قد سرد أحداثهم بن الجوزي، بالتالي يعد بن الجوزي ساردا لا منجزا للأفعال، وعليه فإن المتكلم والمخاطَب والسياق يختلفون من قصة إلى قصة ومن حدث إلى حدث ومن حوار إلى حوار.

يسرد لنا ابن الجوزي قصص أشخاص قويت فطنتهم وتوقد ذكاؤهم لقوة جوهرية عقولهم عن طريق أشخاص آخرين قد عايشوا أو تلقوا تلك الأخبار، فتناقلوها من شخص إلى شخص. لذا نجد ظاهرة تهيمن على هذه المدونة، تشبه تلك التي نجدها في علم الحديث والتي تسمى بالعنعنة (نقل

---

[1] ذهبية حمو الحاج، لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2005، ص155.

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص213.

أخبار عن فلان عن فلان عن...)، وعرف هذا الأسلوب عند علماء الحديث، إذ تعد هذه الظاهرة من أحسن الطرق لنقل الأخبار والتثبت من صحتها. ولكن رغم هيمنة هذه الظاهرة إلا أن هذا لم يمنع من ظهور بن الجوزي من حين إلى حين، فيظهر حينا معلقا على الكلام ونادرا ساردا للحدث. فلم ينقص غياب المؤلف من قيمة الأحداث و طرافتها، حتى أن الأسلوب الذي اعتمده بن الجوزي في تأليف كتابه قد صور لنا تلك الحوارات وكأننا نعايشها.

وعليه، فإن المتكلمين الحقيقيين(*)، هم هؤلاء المنقول عنهم من الأنبياء المتقدمين، ونبينا محمد (صلى الله عليه وسلم)، وأصحابه رضي الله عنهم، والأمم السالفة، والخلفاء، والوزراء والسلاطين، والأمراء، والقضاة وبعض العامة وغيرهم.

ولما كان المتكلم متحولا من حوار إلى حوار، فمنطقي أن يتحول معه المخاطب. فمثلا في الباب الأول : في ذكر فضل العقل، أورد ابن الجوزي حديثا لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو يخاطب أصحابه، فالحديث منقول عن عدة أشخاص حيث يقول: "أخبرنا عبد الرحمن بن محمد قال: أنبأنا أبو بكر الخطيب قال: أخبرنا أحمد بن محمد بن غالب قال: أخبرنا أبو أحمد الحسين بن على النيسابوري قال: حدثنا محمد بن المسيب قال: حدثنا موسى بن سليمان قال: حدثنا بقية قال: حدثنا عبد الله بن عمرو عن إسحاق بن عبد الله بن أبي فروة عن نافع عن ابن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "لا تعجبوا بإسلام امرئ حتى تعرفوا عقدة عقله"[1]. هل يمكن أن نعد كل هؤلاء متكلمين حقيقيين؟ طبعا لا، اللهم إلاّ في حالة الإدراج: وهو ما أدخل في الحديث وليس منه، موهما أنه منه؛ وهو قسمان:

"مدرج الإسناد: حين يسوق الراوي الإسناد، فيعرض له عارض، فيقول كلاما من قبل نفسه فيظن من سمعه أن ذلك الكلام من متن ذلك الإسناد.

* نعني هنا بالمتكلمين الحقيقيين، أولائك الأشخاص المنقول عنهم، وهم رواة الحديث.

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص5.

متن مدرج: ما أدخل في متن الحديث ما ليس منه بلا فاصل"[1]، فيتداول الحديث بين الرواة على ذلك النحو، دون أن يتفطن إلى أن ثمة كلاما زائدا عن كلام الرسول (ﷺ)، فيصعب تمييزه. قد نعتبر ذلك الراوي متكلما حقيقيا، لأن كلامه أصبح ضمن المتن.

أما في هذا الحوار فالمتكلم الحقيقي هو الرسول (ﷺ)، لأنه هو الذي قام بفعل الكلام، وقدم جوهره، أما البقية فهم رواة الحديث(أو المنقول عنهم)، فرغم كونهم متكلمين إلا أنهم يعتمدون الإسناد "وهو عبارة عن عملية يقوم بها الراوي تتمثل في إنشاء خيط واصل بينه وبين مصدر الخبر وهذا الخيط هو السند"[2]. أما المخاطَب في هذا الحديث، فهو يشترك فيه الصحابة رضوان الله عليهم، وهم يمثلون المتلقي الأوّل أي المتلقي المباشر، أما بقية المسلمين فيمثلون المتلقي الثاني أي المتلقي المستهدف.

وعليه، فالمخاطبون قسمان الأول: هم المقربون وهم الصحابة الكرام واسمهم دليل على مكانتهم، فهم يمثلون ظاهرة فريدة في تاريخ الإنسانية، أما القسم الثاني: فهم عامة المسلمين المعاصرين له وغير المعاصرين. وكل هؤلاء تجمعهم محبة في الله لرسوله الكريم.

2-العلاقة التخاطبية:

عادة ما تدرس العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمتلقي وفق المحور الأفقي والمحور العمودي إلا أننا سوف نزيد عن ذلك، لنكتشف مضامين القول ومدى مساهمتها في تشكيل بلاغة المتكلمين في الأذكياء.

أ-المحور الأفقي:

إذا ما نظرنا إلى هذه العلاقة على مستوى المحور الأفقي فإننا نحددها على أنها علاقة صحبة وصداقة، فالرسول الكريم قبل أن يكون رسولا كان واحدا من هؤلاء القوم، وكان يعرف بينهم بالأمين، فهو المحبب إليهم، والصادق والعادل وصاحب الخلق الفضيل. والقصة التالية تعبر

[1] شرف محمود القضاة وحميد يوسف قوفي، الإدراج أسبابه ووسائل معرفته، ط1، الجامعة الأردنية، الأردن، دت ص15

[2] خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص177.

بصدق عن مكانته في نفوس أصحابه: "فمن المنقول عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه حدّثنا ثابت عن أنس قال: لما هاجر رسول الله (ﷺ)، كان رسول الله يركب وأبو بكر رديفه وكان أبو بكر يعرف الطريق لاختلافه إلى الشام، فكان يمر بالقوم فيقولون: من هذا بين يديك يا أبا بكر؟ فيقول: هاد يهديني."[1]

ب-المحور العمودي:

أما على مستوى العلاقة العمودية، فالخطاب صادر من ذات متعالية، وهي الرسول (ﷺ)، هو سيد قومه يعلوهم مكانة ورفعة، إذ اصطفاه الله تعالى من بين قومه و الناس أجمعين، فهو رسول للعالمين قائدهم، موجههم، مرشدهم وآمرهم فلا نجد لأحد منهم اعتراضا على ما يقول، ذلك أنه خير خلق الله.

إذا كان الحوار عبارة عن منظومة علائقية معقدة، فإننا قد نجد حوارا بسيطا في ظاهره إلا أن مضمونه يعكس بنيته المعقدة، وهذا ما يجسده الحوار التالي، الذي نحن بصدد تحليله. حيث إنه يختلف عن الحوار الأول من حيث البناء اللغوي والحجاجي.

<u>الحوار:</u>

"قال ابن العباس: لما شب إسماعيل، تزوج امرأة من جرهم، فجاء إبراهيم فلم يجد إسماعيل فسأل امرأته فقالت: خرج يبتغي لنا. ثم سألها عن عيشهم، فقالت: نحن بشر في ضيق وشدة وشكت إليه فقال: فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام وقولي له يغير عتبة بابه. فلما جاء فأخبرته قال: ذاك أبي وقد أمرني أن أفارقك الحقي بأهلك."[2]

هذا الحديث يدل على فطنة إسماعيل.

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص19

[2] المصدر نفسه، ص12.

تحليل الحوار:

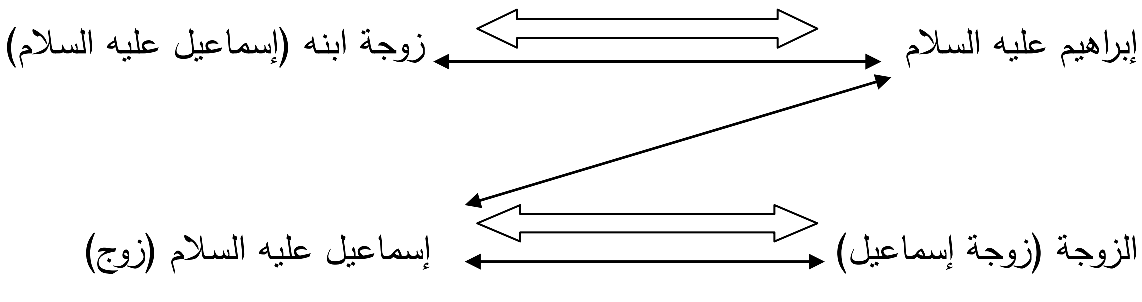
إن الناس في حوارهم قد يقولون ما يقصدون، أي تتطابق مقصدية الكلام مع المعنى الحرفي للألفاظ، وقد يقصدون أكثر مما يقولون، وقد يقصدون عكس ما يقولون، وهذا عند خروج المعنى الحرفي إلى المعنى الضمني. وبما أن الحوارات الواردة في هذه المدونة في مجملها مبنية على الجانب الضمني، فإن هذا الذي يضمن لها استمراريتها ونجاحها، ويضمن تحقق مقصدية المتخاطبين.

قبل تحليل أي حوار لابد من أن نحدد؛ أولا: الأطراف المتحاورة وهي:

إبراهيم عليه السلام مع زوجة ابنه، وإسماعيل عليه السلام مع زوجته.

ثانيا: العلاقة بين الأطراف هي:

علاقة أب وزوجة الابن، وعلاقة الزوجة مع الزوج، والعلاقة الثالثة هي: علاقة الأب مع الابن. يمكن أن نمثل لهذه العلاقات على الشكل التالي:



يبدأ الحوار حين جاء إبراهيم عليه السلام إلى بيت ابنه إسماعيل عليه السلام، فلم يجده فوجد امرأته فكان ذاك الحوار.إذ سألها عن زوجها، فقالت: خرج يبتغي لنا. ثم سألها عن عيشهم فشكت إليه حالهم، فحز في نفسه كلامها، فرد عليها بكلام بسيط في جملتين، ظاهريا يبدو أنه لا علاقة له بكلامها (بشكواها)، أما ضمنيا فإنه يحمل معنى ثقيلا، وإجابته دليل على ذلك؛ إذ قال لها: "فإذا جاء زوجك فاقرئي عليه السلام، وقولي له يغير عتبة بابه"[1]. وذاك ما فعلت. فلما جاء زوجها أبلغته ما بلغها إياه الرجل، مع العلم أنها لا تدري من يكون الرجل وأنها لا تعلم أن "التبليغ

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص20

هو عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الإظهار والإضمار"[1]. فقد نقلت كلاما ولا تدري فحواه، نقلت ما فهمته وهو الجانب الظاهر من الكلام، دون أن تعي قصد المتكلم أي الجانب المضمر منه، ولسوء حظها جنت على نفسها. إذ قال لها زوجها: "ذاك أبي، وقد أمرني أن أفارقك، فالحقي بأهلك"[2].

يبدو أن إسماعيل عليه السلام قد استطاع أن يفك شفرات رسالة أبيه وبالتالي فهم مقصديته وهي أن يطلقها، فوقع ذلك. لكن ما الذي جعل إسماعيل عليه السلام يطلق زوجته رغم أن الحوار دار بين أبيه وزوجته (زوجة إسماعيل) في غيابه وكان حوارا بسيطا، التزما فيه المتخاطبان بقوانين المحادثة Les règles de conversation، التي تنبني على مبدأ عام يقتضي أن يتعاون المتخاطبان فيما بينهما على تحقيق الهدف من الحوار. أول من تحدث عن هذه القوانين هو الفيلسوف الأمريكي "بول غرايس" (P.Grice) (1975) في مقالاته المنطق والتحاور، وهي أربع مسلمات (Maximes)، وقد أعاد صياغتها الباحث طه عبد الرحمن.[3]

اعتمد غرايس على مبدأ أساسي في صياغته لمبادئ المحادثة، هو مبدأ التعاون Principe de coopération ويتحقق هذا المبدأ باحترام المتخاطبين لهذه القواعد، "فنحن نفترض أن المتكلم لا يقول أكثر ولا أقل مما هو مطلوب للحديث (الكم) وأنه سيكون صادقا ومخلصا (الكيف) وأن ما يقوله سيكون ملائما لغرض الحديث (الإضافة)، وأنه سيكون واضحا (الجهة)"[4]، وإذا ما حدث خرق لأحد هذه القواعد، ينتج عن ذلك الإستلزام التخاطبي/ التحاوري L'implicature de proposition / conversationnel إذ لاحظ غرايس أن الناس في خطاباتهم اليومية يخفقون في مراعاة هذه القواعد واحترامها، وينشأ هذا الإخفاق عن قصد أو عن غير قصد كعدم القدرة على التعبير عن المقاصد تعبيرا واضحا، أي أن جمل اللغات الطبيعية في بعض المقامات تدل على

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص218

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص20

[3] للتفصيل أكثر في هذه المسلمات ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 104-105.

[4] صلاح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة 2005، ص86.

معنى غير محتواها القضوي، فتدل على معنيين اثنين في الوقت نفسه، أحدهما حرفي والآخر مستلزم، "فالأصل في القول أن يكون على مقتضى الظاهر لكنه قد يخرج على خلافه لنكته أو سبب من الأسباب، ولهذا الخروج أساليب مختلفة منها: وضع المضمر موقع المظهر ووضع المظهر موضع المضمر، والقلب، والأسلوب الحكيم والتغليب، والالتفات وغيرها."[1] فهل خرج القول عن مقتضى الظاهر إلى مقتضى المضمر؟ فحدث بذلك خرقا لأحد قوانين التخاطب في حوار إبراهيم عليه السلام مع زوجة ابنه؟

نلاحظ هنا، أن زوجة الابن قدمت القدر الصحيح المطلوب من المعلومات (الكم)، وأجابت بصدق أيضا (الكيف)، وجاءت إجابتها واضحة وصريحة (الجهة)، رغم أن إجابتها كانت ملائمة للسؤال المطروح (الملائمة)، إلا أنها لم تدرك هدف إبراهيم عليه السلام من طرحه للسؤال (حين سألها عن عيشهم)، فهل يكمن الخلل في إجابتها؟ أم أن إبراهيم عليه السلام هو الذي أخل بقواعد التخاطب ولم يكن واضحا في كلامه؟

يمكن الإجابة عن هذا التساؤل، بأن الخلل وقع حين أجابت عن ذلك السؤال (حول معيشتهم) فإجابتها رغم كونها ملائمة للسؤال ومطابقة للواقع؛ أي أنهم حقا يعيشون في ضيق وعسر وشدة، إلا أن "السياق الظرفي أو الفعلي: الذي يشمل هوية المتخاطبين ومحيطهم زمانيا ومكانيا"[2] والذي جرى فيه هذا الحوار، لم يجعل إجابتها ملائمة لسؤاله، ذلك أن هويتها أي كونها زوجة نبي تمنعها من الإجابة على هذا النحو فقد أخلت بالقاعدة الثالثة: "ليناسب مقالك مقامك"[3] والمقام هنا هو مقام النبوّة، فهي لم تراع هذا المقام.

أما من جهة إبراهيم عليه السلام فهو أيضا قدم القدر الصحيح من المعلومات (الكم)، وكان صادقا في كلامه (الكيف)، إلا أن مشاركته في الحوار لم تكن واضحة بالقدر المطلوب خاصة في

---

[1] إنعام نوّال عكاّوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، البديع والبيان والمعاني، ط2، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان 996، ص561.

[2] فان ديك، علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: محمد سعيد البحري، ط1، القاهرة، 2001 ص117.

[3] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص105.

شطره الأخير حين طلب منها أن تبلّغ زوجها سلامه وأن يغيّر من عتبة بابه. فالحديث كان يدور حول حالة معيشتهم – سألها فأجابت بوضوح –، فكيف له أن يغير مجرى الحوار دون سابق إنذار وأن يطلب منها أن تبلغ ابنه (زوجها) بأن "يغير عتبة بابه"، فهذه الجملة تبدو ظاهريا غير واضحة وغير ملائمة لموضوع الحديث، إذ الظرف الذي وردت فيه غير مناسب لمجرى الحوار، إلا أن مقصدية المتكلم تجعل من هذه العبارة مناسبة للسياق، فهي كناية عن تطليقها.

يبدو أن إبراهيم عليه السلام هو أيضا أخل بالقاعدة الثالثة (الملائمة)، ذلك أن المعاني يجب أن لا يشوبها تشويش، فعلى المتكلم:

"أ–إيضاحها حتى لا تصير مشتبهة، مع موافقتها لمقتضى الحال،

ب–تمامها باستيفائها لكل المقومات الضرورية"[1]

حتى يرفع أوجه التغليط فيها، كما أخل بالقاعدة الرابعة (الجهة) –في الشطر الأخير من الحوار–. وهذا الخرق لهذه القواعد نتج عنه استلزام تخاطبي. فخرج معنى الجملة من المعنى الصريح الى المعنى الضمني، فالجملة " أن يغير من عتبة بابه" عبارة عن كناية، وتستلزم حواريا معنى العبارة : "هذه المرأة لا تصلح أن تكون زوجة لك أي؛ يجب عليك أن تطلقها" وهو ما وقع فعلا. فهذه العبارة تحمل معنيين: المعنى الصريح للجملة المشكل من محتواها القضوي فهو ناتج من ضم معاني مكوناتها: تغير عتبة الباب، وقوتها الإنجازية الحرفية والمؤشر لها بأسلوب الأمر(يغيّر). والمعنى الضمني مشكل هو الآخر من جزئيين: معنى عرفي "وهي الدلالات التي ترتبط بالجملة ارتباطا أصيلا وتلازم الجملة ملازمة في مقام معين"[2] هو الاقتضاء، أي اقتضاء تغيير الزوجة . ومعنى تخاطبي استلزامي، وهو الأمر بأن يطلقها (الطلاق).

لما كان السياق مرتبطا بزمان ومكان الحدث، جاءت أحداث وشخصيات الحوار مبينة للسياق العام الذي ورد فيه. "إذ يمكن النظر إلى الإطار المكاني من خلال مظاهره الفيزيائية

[1] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص36.

[2] مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي ط1، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر، 2008، ص48.

الصرفة، التي تحديده من حيث كونه مغلقا أو مفتوحا(...)، وكيف يتم التخاطب فيه وجها لوجه،(...) مع تحديد المسافة الفاصلة بينهما"[1]، فمكان الحوار هو بيت النبي إسماعيل عليه السلام، أما الزمان فهو زمن نبوّة إبراهيم عليه السلام، حين شبّ إسماعيل عليه السلام، وتزوج امرأة من جرهم. هذه المعطيات من مكان وزمان وعلاقة بين الأطراف المتحاورة، هي التي حددت السياق العام للحوار، وسمحت كذلك بتأويل الأقوال تأويلا ملائما.

يبدو أن ظاهرة الاستلزام الحواري "تؤسس لنوع من التواصل يمكن وسمه بالتواصل "غير المعلن" (الضمني)، بحجة أن المتكلم يقول كلاما ويقصد غيره، كما أن المستمع يسمع كلاما ويفهم غير ما سمع"[2]، لذا لفهم أي عبارة لغوية؛ لا يجب ربطها فقط بسياق انجازها وإنما يلزم إيجاد تأويل آخر ملائم لها يحتم الانتقال من معنى صريح إلى معنى ضمني، هو المعنى المستلزم والمقصود فورود عبارة " أن يغير من عتبة بابه" في هذا السياق يخرج معناها الظاهر (تغيير عتبة الباب) إلى معنى ضمني (تغيير الزوجة). ولا شك أن هذا التأويل الذي خلصنا إليه لم يتم بشكل اعتباطي، وإنما تؤطره الظروف المحيطة بالخطاب من متخاطبين وسياق ومقاصد والعلاقة التخاطبية.

وعليه نخلص، إلى إن فهم إسماعيل عليه السلام للرسالة يعكس فطنته وذكاءه وهذا أمرا لا شك فيه. وأن مطلب أبيه لم يأت عبثا، وإنما تلك الزوجة دفعته لذلك، فهي في نظره (في نظر إبراهيم عليه السلام) لا تليق بابنه، وحجته في ذلك أنها شكت له ضيق حالهم رغم أنه رجل غريب عليها (فهي تجهل من يكون)، وكما هو معروف فعلى الزوجة أن تحفظ أسرار بيتها وأن لا تشتكي لغير الله، خاصة وأنها زوجة نبي الله إسماعيل (عليه السلام)، إذ إن مكانتها تمنعها من فعل هذا وأن عليها أن تصبر وتحتسب؛ لأن أنبياء الله معروف عليهم عسر حالهم وقلة رغدهم مع جميل صبرهم. إلا أن هذه الزوجة خرقت هذا المبدأ _ مبدأ الصبر_ فبذلك لا تصلح أن تكون في نظر إبراهيم (عليه السلام) زوجة لنبي الله إسماعيل (عليه السلام).

---

[1] C. K. Orecchioni, Les interactions verbales, p68 .

[2] العياشي أدراوي، الأستلزام الحواري في التداول اللساني، من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، ط1، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2011، ص7،

فمن خلال هذا الحوار البسيط، وبالنظر في العلاقة التخاطبية التي جمعت المتخاطبين والتي أنتجت تواصلا بينهم بواسطة الكلام، ول"أن الكلام أصل في كل تواصل كائنا ما كان"[1] وأن حقيقته كما حددها طه عبد الرحمان مبنية على قصدين اثنين: أحدهما يتعلق بـ "التوجه إلى الغير" والثاني يتصل ب "إفهام هذا الغير"[2]، فهل تحقق هذان الشرطان في هذا الحوار؟ وبالتالي من هو المتكلم الحق والمستمع الحق في هذا الحوار؟ وهل يعد سيدنا إبراهيم عليه السلام متكلما حقا، وهل تعد زوجة إسماعيل عليه السلام مستمعا حقا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يجدر بنا العودة إلى: أطراف الحوار، والتي حددنها سالفا وهم:

-سيدنا إبراهيم عليه السلام.

-زوجته.

- سيدنا إسماعيل عليه السلام.

وجاء الحوار ضمن ثلاثة علاقات، أتت على النحو التالي: علاقة أب وابن، وعلاقة زوج وزوجة وعلاقة أب وزوجة الابن.

ج-الوقوف عند القصدين.

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمتلك القدرة على الكلام والتدليل عليه، وهذا أمر مفروغ منه، لكن يبقى كلامه دون تحصيل الفائدة التبليغية، إن لم يتقيد بقصدين، أما "القصد الأول: فمقتضاه أن المنطوق به لا يكون كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة توجيهه إلى غيره، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يعد متكلما حقا، حتى ولو صادف ما نطق به حضور من يتلقفه، لأن المتلقف لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد ألقي إليه بما تلقف مقصودا بمضمونه هو أو مقصودا به غيره بوصفه واسطة فيه أو قل حتى يدرك رتبة "المتلقي" فالمتلقي هو عبارة عن

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص213

[2] المرجع نفسه، ص214

المتلقف الذي قصده المُلقي بفعل إلقائه."[1]يبدو أن سيدنا إبراهيم (عليه السلام) يرتقي إلى مرتبة المتكلم الحق، لأنه يملك إرادة الكلام والرغبة في توجيهه إلى الغير (إلى ابنه). فالكلام هنا استوفى الشرط الأول _ التوجه إلى الغير_ مع حضور من يتلقفه، وهي زوجة اسماعيل عليه السلام، فهل يمكن اعتبارها المتلقف الذي قصده المتكلم (الملقي) بفعل إلقائه؟ فلننظر في القصد الثاني: "أما القصد الثاني، فلا يكون المنطوق به كلاما حقا حتى تحصل من الناطق إرادة إفهام الغير، وما لم تحصل منه هذه الإرادة، فلا يمكن أن يعد متكلما حقا حتى لو صادف ما لفظ به فهما ممن التقطه، لأن الملتقط لا يكون مستمعا حقا حتى يكون قد أُفهم ما فَهم سواء أوافق الإفهام الفهم أم خالفه، أو قل حتى يدرك رتبة "الفاهم"، فالفاهم هو عبارة عن المتلقط الذي قصده المُفهم بفعل إفهامه" [2]، نستتنج من خلال هذا الكلام، أن ليس كل متلق للخطاب يرتقي لدرجة المستمع الحق أو لرتبة الفاهم إن لم يكن هو المقصود بالخطاب مقصودا مخصوصا، فالمستمع الحق أو الفاهم هو الشخص الذي قصده المتكلم بفعل كلامه.

فبمقتضى ما قلناه، لا يمكن أن ترتقي زوجة إسماعيل عليه السلام لرتبة الفاهم (المستمع الحق)، لأنها لم تكن هي المقصودة بفعل الإفهام، بل زوجها (اسماعيل عليه السلام)، لأن الخطاب كان في الأصل موجها إليه، زد على ذلك، أنها لم تفهم كلام المتكلم (إبراهيم عليه السلام). إلا أنه يمكن أن نعتبرها قناة ناقلة للرسالة، فقد نقلت الرسالة (الخطاب) من إبراهيم عليه السلام إلى إسماعيل عليه السلام، وبواسطتها تحقق فعل الإنجاز أو فعل الإفهام.

تحصيل ما سبق، أن حقيقة الخطاب الموجه إلى الغير تكمن في استيفائه شروطا تتعلق بالمتكلم والمخاطب معا، وهما القصدان التخاطبيان المذكوران سابقا؛ قصد التوجه إلى الآخر وقصد إفهامه مرادا مخصوصا، فينتج عن ذلك المتكلم الحق والمستمع الحق، فبموجب هذا، يتضح أن إبراهيم عليه السلام استوفى شروط المتكلم الحق، أن إسماعيل عليه السلام هو الآخر استوفى شروط

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص214.

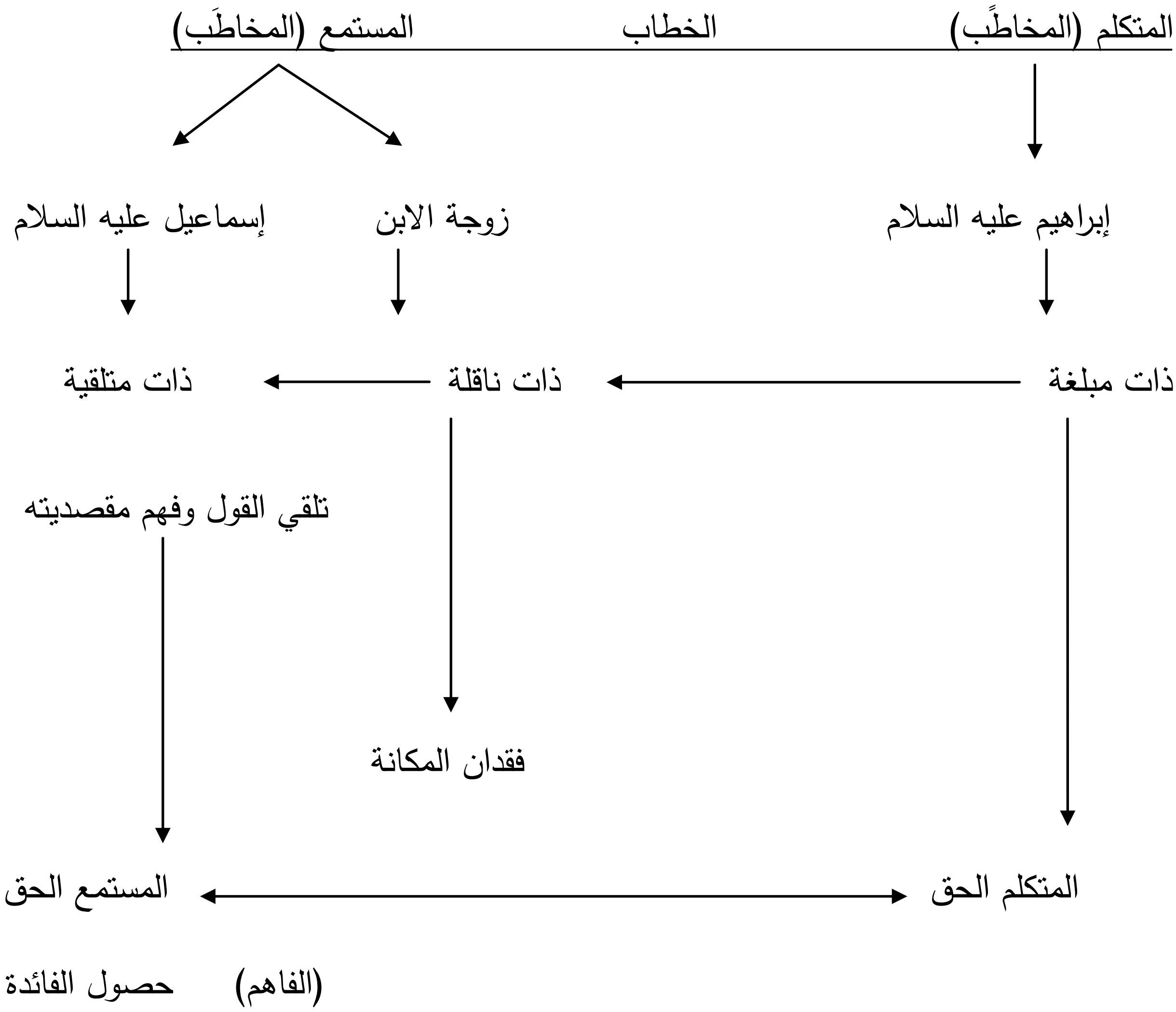
[2] المرجع نفسه، ص214.

المتلقي، فارتقى لمرتبة الفاهم. وبهذا نكون قد أجبنا عن الأسئلة السابقة، فتبين لنا من هو المتكلم الحق والمستمع الحق.

كما تبيّن لنا أن دراسة العلاقة التخاطبية لا تنحصر فقط في العلاقة الأفقية والعمودية، وإنما تستدعي عناصر أخرى مرتبطة أساسا بأحوال المتخاطبين إضافة لي زمان ومكان الخطاب.

ويمكننا التمثيل لسيرورة العلاقة التخاطبية بين المتخاطبين بالشكل التالي:

العلاقة التخاطبية في الحوار



يستفاد مما سبق ذكره، أن تداول الخطاب بين المتخاطبين تتحكم فيه طبيعة العلاقة التخاطبية بينهما، التي بدورها تحدد نمط الحوار، لمختلف التفاعلات الخطابية التي تضبط

حوارهما. فهل يعني هذا أن طبيعة العلاقة التخاطبية هي التي تحدد استراتيجيات الخطاب ومقاصده؟ وما علاقة الاستراتيجيات بالمقاصد؟ وإلى أي مدى تساهم هذه الاستراتيجيات في تشكيل بلاغة المتكلم؟. هذا ما سنحاول الإجابة عنه في العنصر التالي:

ب-إستراتيجيات الخطاب ومقاصده في الأذكياء:

إن الحديث عن الإستراتيجية يحيلنا مباشرة إلى فنون الإدارة والحرب والعلوم السياسية والاقتصادية أي إلى ميادين التخطيط، إلا أنه نقل هذا المصطلح إلى ميدان العلوم الإنسانية خاصة إلى تلك العلوم التي اتخذت اللغة موضوعا لها كاللسانيات والتداولية. فاستغل هذا المصطلح في تحليل الخطابات المختلفة لمعرفة مقاصد الخطاب. وأصبح وسيلة فعالة في يد المتكلم يتخذها لتحقيق أغراضه، وبلوغ مقاصده. إلا أن المعنى العام للإستراتيجية هو اعتبارها: "كل فعل قصدي منسق للوصول إلى هدف معيّن"[1]، وعليه يمكن اعتبارها على أنها: تلك العمليات الذهنية التي تتجسد في الأثر الذي يحدثه المتكلم في الخطاب والمخاطَب لهدف معين في مقام معين. فهي بذلك تتضمن جانبين، جانب ذهني وهو ما يتعلق بالعمليات الذهنية التي تجري على مستوى ذهن المتكلم من تنظيمه لأفكاره وتحديد هدفه ورسم خطته، والجانب الثاني هو الجانب المادي منها وهو الأثر الذي يحدثه المتكلم في المخاطَب بفعل خطابه، ويحدث كل هذا ضمن مقام معين. فالإستراتيجية تختلف باختلاف الهدف واختلاف المقام. "وحين ننظر إلى الإستراتيجية في إطار مفهوم الخطاب ببعديه الأساسيين: القصد والسياق، فإن الإستراتيجية الخطابية من هذا المنظور تعد كل مكوّن من مكونات الخطاب، يساهم في تحقيق القصد من الخطاب في السياق التواصلي وهذا يطرح فكرة التنوّع والتعدّد في الإستراتيجيات."[2]، فالمقاصد هي التي تحدد الإستراتيجية الخطابية الأمثل، التي يجب على كل من المتكلم والمخاطب اتباعها.

---

[1] محمود طلحة، تداولية الخطاب السردي، دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن 2012، ص139.

[2] المرجع نفسه، ص140.

لتحديد الإستراتيجية التخاطبية في الأذكياء يجدر بنا الوقوف عند كل خطاب-وهذا أمر قد يطول ولا يمكن تحصيله- لأن الخطابات الواردة في الأذكياء هي خطابات مستقلة بذاتها، وهذا بناء على -كما بينا سابقا- أنه ليس ابن الجوزي المتكلم، وبالتالي أن كلا من المتكلم والمخاطب يختلفان من حوار إلى حوار، مما يؤدي إلى اختلاف الاستراتيجية التخاطبية التي يعتمدها المتكلم من أجل بلوغ مقصديته. ولذلك سوف نختار نموذجا نظن أنه الأنسب لتبيان هذه الإستراتيجية. وهو حوار أدرجه ابن الجوزي في الباب العشرين الموسوم بـ" في ذكر من فلج على خصمه في المناظرة بالجواب المسكت"[1]. من خلال عنوان الباب يدخلنا ابن الجوزي في جو المناظرة وبالتالي نتخيل أنفسنا أمام شخصين يتناظران حول موضوع أو قضية معينة. فالمناظرة هي عبارة عن تقابل خطابي بين شخصين، إذ جاءت في لسان العرب: "أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معا كيف تأتيانه،(...) ويقال ناظرت فلانا؛ أي صرت نظيرا له في المخاطبة"[2] يركز هذا التعريف للمناظرة على وجوب التكافؤ بين المتناظرين، لكن كيف يكون هذا التكافؤ؟ إذ إن لفظ مناظرة يحيل على الجدال وعدم الرضا بين الخصمين. ونجدها في المعجم الوسيط: "وناظر فلانا: أي صار نظيرا له، وباحثه وباراه في المحاجة، " التناظر" القوم في الأمر: تجادلوا وتراوضوا المناظر: المجادل"[3]. وقد وردت مادة الجدال في القرآن الكريم مرات عدة وجلها تعبر عن عدم الرضا عن الجدال، كقوله تعالى:﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾[4]. فالمناظرة إذا تقوم بين اثنين أو أكثر "وتعتمد "على المحاجة والاستدلال والتمثيل والاستشهاد، وكل وسائل الإقناع لرد حجة الخصم"[5].

حتى أن الباحث طه عبد الرحمن يجعل من المناظرة منهجا فكريا، وسماها بالمنهج الكلامي، إذ يرى بأن تراثنا الإسلامي يزخر بمثل هذه الأشكال الخطابية مثل "خطاب التهافت" و"خطاب التعارض" و"خطاب الرد" و"خطاب النقض" وما إليها، بل حيثما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص91

[2] ابن منظور، لسان العرب، ط1، مج5، مادة (ن.ظ.ر)، ص. ص217- 219 .

[3] مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مادة: (ن.ظ.ر)، ص520.

[4] سورة غافر، الآية 5.

[5] عبد الله العشي، زحام الخطابات، مدخل تصنيفي لأشكال الخطابات الواصفة، دار الأمل للطباعة وللنشر والتوزيع تيزي وزو، 2005، ص 36 .

في مجال من مجالات المعرفة الإسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها".[1]وهذا ما أكسب التراث الإسلامي أرضية فلسفية خصبة سمحت له بإنتاج هذه الصنوف المختلفة من الخطابات. كما وضع لها أصولا عامة إذ أنه:

-

تبدأ المناظرة بعد أن بلغ أبا الهذيل* أن رجلا يهوديا قدم البصرة وقد قطع وغلب عامة متكلميهم، فعزم أن يمضي إليه لكي يكلمه (يناظره). إذ كان هذا اليهودي "يقرر الناس الذين يكلمهم نبوة موسى عليه السلام ثم يجحد نبوة نبينا صلى الله عليه وسلم، فيقول: نحن على ما اتفقنا عليه من نبوة موسى إلى أن نتفق على غيره فنقربه"[1]، من خلال هذا التقديم يتضح لنا أن هذه المناظرة جرت بين الرجل اليهودي، وبين أبي الهذيل (مسلم) ، وهما جانبا المناظرة، أما موضوع المناظرة (الدعوى) فهي تمثل موضوع عقائدي ديني يتعلق بإقرار اليهودي نبوة موسى عليه السلام مع إنكاره نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ومحاولة إثباتها من طرف أبي الهذيل(الرجل المسلم)، فالرجل اليهودي يتخذ دور المدعي، فيما اختار الطرف الآخر (أبو الهذيل) دور المعترض. ومادام القصد من الدخول في هذه المناظرة قد تبين فجلي أن يستحضر كل طرف حججه لإثبات دعواه، فيختار الإستراتيجية الأمثل لتحقيق مقصديته، ويعد شرط الوضوح أحد أهم شروط المناظرة، ولكن لما كانت سياسة الكلام مبنية على جانب ظاهر وجانب باطن هو عمق المعنى وأصل الدلالة فيه، كان الحديث عن الاستراتيجيات المضمرة حاجة وضرورة لابد منها فكل من المتكلم (المدعي) والمخاطَب (المعترض) سوف يتبنيان إستراتيجية معينة الأول لإثبات دعواه والثاني نفي هذه الدعوة. وقد ميّزنا من خلال هذه المناظرة نوعين من الإستراتيجيات كل واحدة تفرعت عنها واحدة أخرى، على النحو التالي:

الإستراتيجية التلميحية نتجت عنها إستراتيجية المغالطة.

الإستراتيجية التوضيحية نتجت عنها إستراتيجية صون المعتقد.

وكل إستراتيجية مستعملة تبررها الأهداف والمقاصد المرجوة منها.

---

* أبو الهذيل العلاف (ت135)، كان شيخ البصريين في الإعتزال ومن أكبر علمائهم وأحسنهم مناظرة، عاش في العصر العباسي، عرف بكثرة مناظراته الدينية مع تغلبه على خصومه. للإفادة أكثر ينظر: شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي العصر العباسي الثاني، ط12، دار المعارف، القاهرة، 2002.

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص93.

1-الإستراتيجية التلميحية:

كل إستراتيجية لها آلياتها وأدواتها اللغوية وغير لغوية تتجسد من خلالها، في سياق معين يضمن لها نظامها التداولي، وتعد الإستراتيجية التلميحية أكثر الاستراتيجيات علاقة مباشرة بالجانب الضمني من الخطاب، كما يعد خطاب الأذكياء أرضية خصبة لمثل هذا النوع من الإستراتيجيات، ذلك لما يلف خطابهم من إيحاءات ومجازات. وتدرس هذه الإستراتيجية ضمن ما يسمى بمقتضيات القول (Les implicites) : كالاستلزام الحواري والافتراض المسبق (la présupposition)، وإن كان يمثل تلك المعطيات المتعارف عليها بين المتخاطبين إلا أنه يمثل العنصر الأساسي لانسجام أي الخطاب وتماسكه، "فالافتراضات المسبقة، وإن كان لها وظيفة فتكون تمثل الشرط الأساسي للتماسك العضوي للخطاب"[1]، كما يندرج تحت مقتضيات القول؛ القول المضمر (le sous-entendu).

إنها الإستراتيجية التي يعبر بها المتكلم عن معنى/قصد معين بما يغاير المعنى الحرفي للخطاب le sens littéral، قصد بلوغ مقصدية معينة، استجابة لدواع سياقية تجعله يعدل عن استعمال الخطاب المباشر إلى خطاب غير مباشر (ضمني/تلميحي). فهي التي تؤطر الانتقال من المعنى الأصلي إلى المعنى الفرعي، فترسم بذلك حدودا لمجال بلاغة المتكلم.

نشير هنا إلى أن حقول التراث المعرفية –خاصة البلاغة والأصول– عرفت هذه الظاهرة فدرست في إطار المجاز كالاستعارة والكناية والتشبيه، وكذا الأغراض الأصلية والأغراض الفرعية. يعد "عبد القاهر الجرجاني"، و"أبو يعقوب السكاكي"، و"بن قتيبة" من العلماء الذين تناولوها بالدراسة والتحليل؛ إذ نجد الجرجاني يقرر في نظرية النظم أن ما خالف الأصل يستلزم غير الظاهر، كما عرض للتلميح على مستوى معنى الخطاب، وذلك عند التعبير بالمفهوم عن القصد فنجده في كتابه "دلائل الإعجاز" يعقد فصلا "في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره".

---

[1] O. Ducrot, Dire et ne pas dire, 3ème édition, Hermann éditeur, Paris, 1972, p 90

أما "السكاكي" فقد تعرض لقانون الطلب في ثنائية الخبر والإنشاء، فالكلام ينقسم عنده بشكل عام، إلى خبر وإنشاء، ويقابل الطلب عنده الإنشاء، حيث يقول: "السابق في كلام العرب شيئان: الخبر والطلب، المنحصر بحكم الاستقراء."[1]، فالطلب عنده لا يختلف عن الخبر في الاستعمال إلا من حيث كونه لا يحتمل الصدق والكذب، وعليه نجد السكاكي يركز على أبوابه الخمسة*، وكيفية "توليدها لأغراض فرعية" تناسب المقامات التي تنجز فيها. كما تطرق لظاهرة خروج الاستفهام إلى معان أخرى تبعا للمقام الذي يرد فيه: كالتمني، الترجي، الإنكار والتوبيخ(...) وهو ما يتطابق مع ما توصلت إليه الدراسات اللغوية الغربية في دراستها للاستلزام الحواري، ومتضمنات القول.

وتبقى التحليلات التي قدمها علماء العرب القدماء على درجة عالية من الدقة والشمول والوعي، تضاهي الاقتراحات الحديثة، وتثبت بأنهم كانوا على وعي كبير بمميزات الكلام وخصائصه، إذ أنهم فصلوا فيه تفصيلا دقيقا.

قد يكون التلميح في بعض السياقات التواصلية أحسن وسيلة لأداء مقاصد المتكلم، وبالعودة إلى المناظرة التي بين أيدينا، تتجسد الإستراتيجية (التلميحية) من خلال الاختيار الأسلوبي، الذي اعتمده الرجل اليهودي، والمتمثل في الاستفهام، قاده إلى استعمال التلميح في طرحه للأسئلة حتى وصلت في بعض الأحيان إلى درجة الغموض، أدخلت المعترض الأول (متكلمي البصرة ومشايخها) في متاهة، لذا استلزم تغلبه (الرجل اليهودي) عليهم، وبالتالي بلوغ مقصديته.

اتسمت أقوال المدعي (الرجل اليهودي) بالتلميح، فهو يطرد استعمال الأقوال اللغوية غير المباشرة Acte de langage indirect، وهي الكيفية التي من خلالها تمكنه من قول شيء وقصد شيء آخر – كما سبق تبيان ذلك_ حيث يقول: " أخبرني أليس موسى نبيا من أنبياء الله قد صحت نبوته وثبت دليله تقر بهذا أو تجحده فتخالف صاحبك؟. . .فما تقول في التوراة؟"[2] ويتحقق الاستفهام ب"هل والهمزة" خصوصا، "اللتين هما الأصل في باب الاستفهام وقد جعل علماؤنا "هل"

* الأبواب الخمسة هي: الأمر، النهي، الاستفهام، التمني، الترجي.

[1] أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، ضبطه: نعيم زرزور، بيروت، 1986، ص164.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص 94.

للتصديق فقط، أما "الهمزة" فللتصور والتصديق معا."[1] فأسئلة الرجل اليهودي رغم ورودها بصيغة الهمزة، يجب أن تحمل معنى التصور والتصديق معا، إلا أنه لم يكن القصد من الاستفهام طلب الإفادة، وإنما أضمر وراءه قصدا أخر، اختار له المتكلم الإستراتيجية التلميحية للدلالة عليه، وهو تغليط المخاطَب. ويرى سيرل (Searle) أن الأفعال غير المباشرة تحمل قوتين إنجازيتين: قوة إنجازية حرفية، والتي تتمثل في الفعل اللغوي المباشر، والذي يتمثل في الاستفهام بدلالة الفعل اللغوي "أخبرني" وأداة الاستفهام "الهمزة" و"ما" وقوة انجازيه متضمنة، وتتمثل في الفعل اللغوي غير المباشر، والذي يمثل مقصدية اليهودي، وهو مغالطة المخاطب. فتظهر لنا قوة الخطاب الإنجازية في التغليط. فقد يأتي بحجة مقبولة ظاهريا لكنه في الباطن يراعي حجة أخرى وغرضا آخر، همه في ذلك أن يفقد الخطاب مقاصده ليدخل الشك والريبة في قلب محاوره. وبالعودة إلى أعمال علماء الأصول نجدهم قد قسموا الاستفهام إلى خبري وإنشائي، وذلك بحسب قصد المتكلم وغرضه من المخاطب، فقسموا الاستفهام الخبري إلى:

أ–"استفهام إنكاري:

ومعناه حسب الزركشي، أن ما بعد الأداة منفي، ويجيء لأغراض كتعريف المخاطب أن ذلك ممتنع عليه، وله نوعان في تصور الزركشي: إبطالي وحقيقي. ففي الأول (الإنكار الإبطالي) يكون ما بعد أداة الاستفهام غير واقع، . . .وفي الثاني (الإنكار الحقيقي) يكون ما بعد الأداة واقعا وفاعله معلوم.

ب–استفهام التقرير:

ومضمونه حملك المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عندك."[2]

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند علماء العرب، ص242.

[2] المرجع نفسه، ص203.

فالاستفهام الوارد في كلام المدعي هو استفهام تقريري، ذلك أنه يحمّل المخاطب على الإقرار والاعتراف بنبوة موسى عليه السلام وإنكار نبوة محمد (صلى الله عليه وسلم). فكان سؤاله من باب التعنت والتقرير بقصد تعجيز المعترض عن الجواب، لا الاستفهام الحقيقي الباحث عن الحقيقة.

إن التلميح الذي يرمي إليه الرجل اليهودي، لا يمكن فهمه بالنظر فقط في السياق الذي ورد فيه، وإنما يتحصل بالنظر في العلاقة التي تجمع بينه وبين مخاطبه، ذلك أن هذه العلاقة هي علاقة عداء، "وبما أن العلاقة بين المتكلم أو المستدل والمخاطب أو المستدل له لا تسير في كل الحالات وفق ضوابط مضبوطة ومستلزمات مشروعة فقد يزيغ أحدهما أو كلاهما عن الغاية من الحوار.وقد يصبو إلى ذلك باعتماد وسائل عدة تهم جانب الأقوال أو الأحوال أوهما معا لتصبح الحالة التي يتغاير فيها المفهوم مع المقصود أكثر الحالات التي تعكس عدم التعاون بين العارض والمعروض عليه"[1]، وبالتالي، طريقة طرحه للسؤال تعكس تلك العلاقة التاريخية بين المسلمين واليهود، والتي تجسدت هنا في شكل مناظرة. وإذا ما تأملنا في أسئلة الرجل اليهودي فإننا سنجد كلامه يمثل ما يمكن تسميته بالقول المضمر، وهو المعنى المتضمن في القول "أخبرني"، فهو يزعم الجهل بحقيقة النبي موسى عليه السلام، رغم أنه عالم بها، فبموجب هذا لا يمكن للمخاطب فهمه إلا عن طريق عملية ذهنية استنتاجيه. فعدم احترام شروط الخطاب وضوابطه تجعله غير قادر على تحصيل الكفاية التدليلية والتبليغية المتوخاة منه.

أما في حالة أبي الهذيل فالأمر يختلف تماما، إذ إن إدراكه لمقصدية اليهودي –من طرحه لتلك الأسئلة–، والتي تبدو في الظاهر مباشرة، إلا أنها تخفي وراءها حقيقة عقائدية مكفرة فاليهود معروف عنهم خبثهم وحقدهم وكرههم للمسلمين، دفعه لتبني إستراتيجية مضادة لإستراتيجية الرجل اليهودي، وهي الإستراتيجية التوضيحية، إذن إستراتيجية توضيحية في مقابل إستراتيجية تلميحية.

[1] حسان الباهي، "تهافت الاستدلال في الحجاج المغالط"، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: علوي حافظ اسماعيلي، ج3، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص258.

2-الإستراتيجية التوضيحية:

يعد الوضوح قانونا إخباريا ينبغي للمتكلم مراعاته في خطاباته، كما يعتبر جزء من مفهوم البيان، وهدف الوضوح في المناظرة، هو إدراك المعنى المباشر دون الخروج عن القصد المنشود. كما يعد الاستفهام من متطلبات التوضيح، وهو سؤال عن الأسباب بالدرجة الأولى فالتوضيح يعد نوعا من الشرح، وهذا ما يميز الإستراتيجية التوضيحية عن غيرها من الإستراتيجيات، وهو ما يميز أيضا هذه المناظرة.

يبدو أن اختيار أبي الهذيل للإستراتيجية التوضيحية ينم عن فطنته وذكائه، أما إجاباته فكانت تعكس مستوى بلاغي راق، إذ جاءت بالغة الدقة والشمول، يظهر حين أجابه عن النبي موسى عليه السلام: "فقلت له: إن الذي سألتني عنه من أمر موسى عندي على أمرين؛ أحدهما أني أقر بنبوة موسى الذي أخبر بصحة نبوة نبينا محمد (ﷺ) وأمرنا بإتباعه وبشر نبوته فإن كان عن هذا تسألني فأنا مقر بنبوته وإن كان الذي سألتني عنه لا يقر بنبوة نبينا محمد (ﷺ) ولم يأمر بإتباعه ولا بشر به فلست أعرفه ولا أقر بنبوته وهو عندي شيطان مخزي، فتحير مما قلت له."[1]

يظهر لنا أن، إجابات أبي الهذيل جاءت ملائمة ملاءمة شديدة لسؤال الرجل اليهودي وهي إجابات تعكس الإستراتيجية التوضيحية التي اعتمدها أبو الهذيل رادا عن الاستراتيجية التلميحية التي اعتمدها اليهودي، والذي كان الغرض منها هو تغليط المخاطَب (أبو الهذيل)، لذا بدا جليا احترازه من وقوعه في مغالطة الرجل اليهودي، فكل إجابة لأبي الهذيل تضمنت إجابتين: الأولى تعبر عن مقصدية أبي الهذيل، وتثبت معتقده، والثانية ينكر فيها مقصدية الرجل اليهودي ويصد تلميحه فبهذا بدا لنا أبو الهذيل عارفا بمقصدية الرجل اليهودي وبمضمرات أسئلته.

وتتعدد أسئلة الرجل اليهودي لأبي الهذيل بنفس الصيغة التلميحية، وفي كل مرة يجيبه بتوضيح ما يلمح إليه مع احترازه من الوقوع في المغالطة، ورغبة منه بأن يكون كلامه محيطا وشاملا، -وهذه الرغبة هي التي دفعت أبا الهذيل للإجابة على هذا النحو،- حيث كان يستحضر

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص 94.

المعاني والأفكار المتباينة والمحتملة للإجابة عن سؤال واحد، بذلك يكون كلامه محيطا وشاملا يقطع الطريق أمام تلميحات الرجل اليهودي. فهو في موقف من يحاول إبطال دعوى المتكلم (المدعي) بشتى الطرق. والذي لفت انتباهنا في إجابات أبي الهذيل أنه كان يقدم الأهم عن المهم؛ فالأهم عنده هو إقرار نبوة محمد (ﷺ) ونبوة موسى (عليه السلام)، أما نفي تلميحاته فلم يكن ذلك إلا جزءا من صون معتقده.

ومن الوسائل اللغوية التي استعملها أبو الهذيل في تجسيده للاستراتيجية التوضيحية، نجد الأفعال الكلامية ذات القوة الإنجازية، وتتمثل في التقريريات les assertifs، فهي التي لها علاقة مباشرة بالتوضيح، "والغرض الإنجازي فيها هو وصف المتكلم واقعة معينة من خلال قضية proposition، وأفعال هذا الصنف كلها تحمل الصدق والكذب، واتجاه المطابقة فيها من الكلمات إلى العالم words-to-world، وشرط الإخلاص فيها يتمثل في النقل الأمين للواقعة والتعبير الصادق عنها"[1]، تظهر لنا كيفية استعماله للتقريريات في الصيغ التالية:

التوكيد: في قوله: "إن كانت التوراة التي أنزلت على موسى الذي أقر بنبوة محمد (ص) فهي التوراة الحق"[2].

الاستفهام: استفهام تقريري: في قوله: "أليس قد أجبته؟"[3]

استفهام يخرج إلى أمر: "أليس عليه أن يرد جوابي؟"[4]

يظهر لنا أن أقوال المعترض أبي الهذيل تمثل ما يسميه أوستين "الفعل الناتج عن القول acte perlocutoire : وهو مجموع الآثار المترتبة عن الفعل السابق "[5]، الذي هو "الفعل

---

[1] محمد أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، مصر، 2006، ص49.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص94.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[5] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص57.

المتضمن في القول acte illocutoire : وهو القيام بفعل ما ضمن قول شيء"[1]، وهي الأقوال التلميحية للمدعي (الرجل اليهودي)، فأقوال المدعي هي التي أحدثت آثارا في مشاعر المعترض دفعته إلى اتخاذ موقف تمثل في صون المعتقد وهو المعتقد الديني، فاتخذ من إستراتيجية صون المعتقد وسيلة للدفاع عن عقيدته الإسلامية، وردا على مغالطات الرجل اليهودي، وهو القصد من الدخول في هذه المناظرة، فبتغلبه على هذا الرجل اليهودي، منح لنفسه شرف الدفاع عن دينه وصون معتقده ومعتقد أهل البصرة، وعامة متكلميها، حيث إن صون المعتقد أساس كل تنظيم ديني، ومعلوم لدينا أن المعتقد باعتبار رمزيته يوجه الحجاج ويمنح وجوه التأويل. فمعرفتنا لمعتقد لأبي الهذيل فمنحنا ذلك تأويل أقواله على أنها إستراتيجية صون المعتقد، فتظهر لنا هذه الإستراتيجية من خلال أنظمة الخطاب، وهي اللغة الواصفة، التي تجسدت في تلك الإجابات الواضحة الحاملة لمقصدية الخطاب.

نخلص مما سبق، إلى أن هذا التضاد في الإستراتيجيات، وبالتالي التضاد في المقاصد نتج عنه تفاعل حقيقي بين المدعي والمعترض، ليس فقط من خلال تبادل الأدوار بينهما، حيث يتحول المتكلم إلى مخاطَب والمخاطَب إلى متكلم، فكما تقول أركيوني (C. K. Orecchioni): "لا يكفي وجود متخاطبين يتبادلان أطراف الحديث بالتناوب، بل يجب أن يتحدثا ويندمجا معا في هذا التبادل"[2]، وبفضل هذه الخاصية التناظرية للخطاب تشكلت البنية الاستدلالية القائمة على أقوال المتكلمين والتي تدخل ضمن ما يسمى بالفئة الحجاجية classe argumentative. ولكن هل التزم المتناظران بقواعد الاستدلال في هذه المناظرة؟ وما الذي أدى إلى تحول الخطاب المناظري إلى خطاب العنف، وبالتالي أدى إلى انقطاع المناظرة؟.

---

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص57.

[2] C . K. Orecchioni, Les interactions verbales, tome 1, p18 .

3- من الخطاب المناظري إلى خطاب العنف:

جاءت هذه المناظرة على شكل سؤال/ جواب، ورغم ذلك فسلطة الرجل اليهودي بدت واضحة – اكتسبها من بعد تغلبه على عامة متكلمي البصرة –، فهو يرى بأن أبا الهذيل ليس كفؤا له، حيث جاء على لسان أبي الهذيل: " فقلت له: أسألك أو تسألني؟ فقال: يا بني أوما ترى ما أفعله بمشايخك؟ (...) بل أسألك."[1] فقد منح لنفسه سلطة التحكم في مجرى الحوار، فهو الذي يختار السؤال ويحدد طبيعة الجواب المطلوب، وله في نظره، كامل الصلاحية في إنهاء الحوار متى شاء، في الوقت الذي لا يحق فيه لأبي الهذيل أن يجيب بغير ما يريده (الرجل اليهودي). فاعتمد على السلطة وعلى الإستراتيجية التلميحية لجعل المعترض يغير مواقفه وبالتالي الوقوع في المغالطة، حيث تسمح لنا مثل هذه الظواهر بتقديم المعنى "وفق صيغ تقوم على التضمين عوض التصريح، ذلك أن بعض المواقف تفرض علينا مثل هذه الأساليب لتبليغ ما نسعى إلى تبيانه، وهو ما يكشف أن اللغة ليست محايدة."[2] وهو ما فعله الرجل اليهودي، فتعددت سبله في التضليل والتغليط قصد التأثير على المعترض، إذ لجأ إلى الالتباس في المعنى من خلال التلميح في طرحه للأسئلة، وهو ما يمكن أن نصطلح عليه باسم "مغالطة الأسئلة المتعددة" أو "مغالطة الأبيض والأسود"، " بحيث تمتاز بكونها تحيّر المجيب وتوقعه في مغالطة متى لم يتحرز من مثل هذه الأسئلة، أو متى كان جاهلا بموضوع السؤال أو أجاب عن سؤال بسؤال آخر(...) فقد ينجم عن هذا "مغالطة بالجهل"(...)، فكل استعجال للإجابة بدون إحاطة شاملة بكل أجزاء السؤال وفروعه يقوي الغلط والتغليط. ويمكن أن يؤدي كذلك إلى عدم ملاءمة الجواب للأسئلة المطروحة إما بشكل جزئي أو كلي،"[3] فيستغل المغالط هذا الوضع لصالحه، وينتج عن ذلك تضليل المخاطب، وبالتالي بلوغ مقصديته ومن ثم تغلبه عليه كما تغلب على عامة متكلمي البصرة.

نشير هنا إلى أن التغليط بالأقوال، قد يكون فيه "اللفظ غير مغلط في الأصل لكن المغالط يستخدمه بطريقة تمكنه من التمويه والتضليل.وقد يقع التغليط من جهة اللفظ مفردا كان أو مركبا.

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص 94.

[2] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص234.

[3] المرجع نفسه، ص191.

ونتكلم عن هاتين الحالتين كلما لم يطابق القول المعنى،(...) ويمثل هذا الوضع إحدى الحالات التي يستغلها المغالط سائلا كان أم مجيبا للتمويه وسوق المحاور إلى مالا يرغب فيه."[1]وهذا ما حرص على تحقيقه الرجل اليهودي. إلا أنه وجد أمامه خصما ذكيا فطنا، كثير الاحتراز من الوقوع في المغالطة، لم يمتثل لا لسلطته ولا لإستراتيجياته، فمعرفته لطبيعة المحاور ساهمت في تحديد نمط الخطاب ونوع الإستراتيجية، فتحير منه وأحس بنفاذ حججه فدفعه ذلك إلى تغير إستراتيجيته والبحث بشتى الطرق عن أساليب جديدة، تدفع المعترض إلى الوقوع في المغالطة والخضوع لإرادته. فلجأ المدعي إلى استخدام القوة معه، وتمثلت في "العنف القولي" "وهو عنف معنوي الذي يستخدم فيه قوّة اللسان لإلحاق الضرر الخُلقي بالغير"[2]، فغالبا ما نلجأ إلى هذا الأسلوب حين نعلم بأن حججنا ضعيفة ولا يمكن أن يقبلها من وجهت إليه، أو حين نفاذها، لذا استخدم المدعي ألفاظا وتعابير كان لها وقع وأثر كبير على المخاطب، –فهو يعد من السبل المغلطة التي قد يستغلها أحدهما لإخراج الآخر عن مقاصد الخطاب–، حيث شتمه وشتم من علمه، حتى يدفعه ليثب به "وهو ما يفضي بنا إلى التسليم بأن اللغة وسلطتها تحضر هنا لتصبح وسيلة لترسيخ الفوارق ولإنتاج خطاب عنيف"[3]، غيّر مجرى الحوار وأدى إلى إنهاء المناظرة.

قبل أن نختم هذه المناظرة، لابد لنا أن نبين الخلل الذي وقع فيها، والذي تسبب في إفشالها. فكل مناظرة –كما قلنا– قائمة على علاقتين: علاقة استدلالية: مبنية على دعوى واعتراض عليها، وعلاقة تخاطبية: مبنية على جانب تعاملي وجانب تواصلي، فما هو الجانب الذي اختل في هذه المناظرة؟

[1] حسان الباهي، "تهافت الاستدلال في الحجاج المغالط"، ص262.

[2] ميّز د. طه عبد الرحمن في العنف الممكن حصوله في نطاق الحوار بين قسمين اثنين، أحدهما العنف الأشد، وقد يسمى ب"القمع" والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بواسطة القوّة، أما الثني فهو العنف الأخف(...) للإفادة أكثر ينظر: طه عبد الرحمن، حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص34.

[3] حسان الباهي، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص233.

إن الجانب الذي اختل في هذه المناظرة هو الجانب التعاملي من العلاقة التخاطبية، ذلك أن المدعي (الرجل اليهودي) لم يحترم قاعدة التأدب، فمن الصفات الأخلاقية التي يجب أن يتحلى بها المناظر هي:

"أن يقصد المناظر الاشتراك مع خصمه في إظهار الحق والاعتراف به، حتى لا يتباهى به إذا ظهر على يده، ولا يعاند فيه إذا ظهر على يد خصمه.أن يتجنب المناظر الإساءة إلى خصمه بالقول أو الفعل بغية إضعافه عن القيام بحجته، من ذلك، السخرية منه وتخجيله بفضح عيوبه وتشنيعه بالقدح في كلامه والتطاول عليه بالتنقيص والشتم."[1]وللأسف هذا ما حدث فعلا لنتأمل المقطع الأخير من المناظرة: "أحتاج أن أقول لك شيئا بيني وبينك، فظننت أنه يقول شيئا من الخير فتقدمت إليه فسارني وقال: أمك كذا وكذا وأم الذي علمك لا يكني، وقد رأى أني أثيب به فيقول: وثبوا علي. فأقبلت على من كان في المجلس فقلت: أعزكم الله، أليس قد أجبته؟ قالوا: نعم. فقلت: أليس عليه أن يرد جوابي؟ فقالوا: نعم. فقلت: إنه لما سارني شتمني بالشتم الذي يوجب الحد، وشتم من علمني، وأنه ظن أني أثب به فيدعي أنا أثبناه وقد عرفتكم شأنه؛فأخذته الأيادي بالنعال فخرج هاربا من البصرة، وقد كان له بها دين كثير فتركه وخرج هاربا لما لحقه من الانقطاع."[2] يتبين لنا، أنه حينما نفذت حجج الرجل اليهودي وأحس بتغلب الرجل المسلم عليه– فقد فلج على خصمه بالجواب المسكت –، لجأ إلى الإساءة إلى خصمه بالقول، حيث شتمه بالشتم الذي يوجب الحد، فتحول الخطاب من خطاب مناظري تتقيد فيه المتناظران بشروط المناظرة، إلى خطاب العنف بالقول (السب والشتم)، نتج عنه تغيّر مسار الحوار بينهما، فأدى ذلك إلى انقطاع المناظرة.

مجمل القول، أن هذه المناظرة أقيمت في الأصل لتثبيت معتقد ديني أو نفيه، إلا أن اختلاف المتناظرين بعضهم عن بعض، من حيث المنطلقات والمقاصد، انعكس على نمط الخطاب والاستراتيجيات المتبعة، فتبنى كل من المدعي والمعترض إستراتيجية معينة لبلوغ

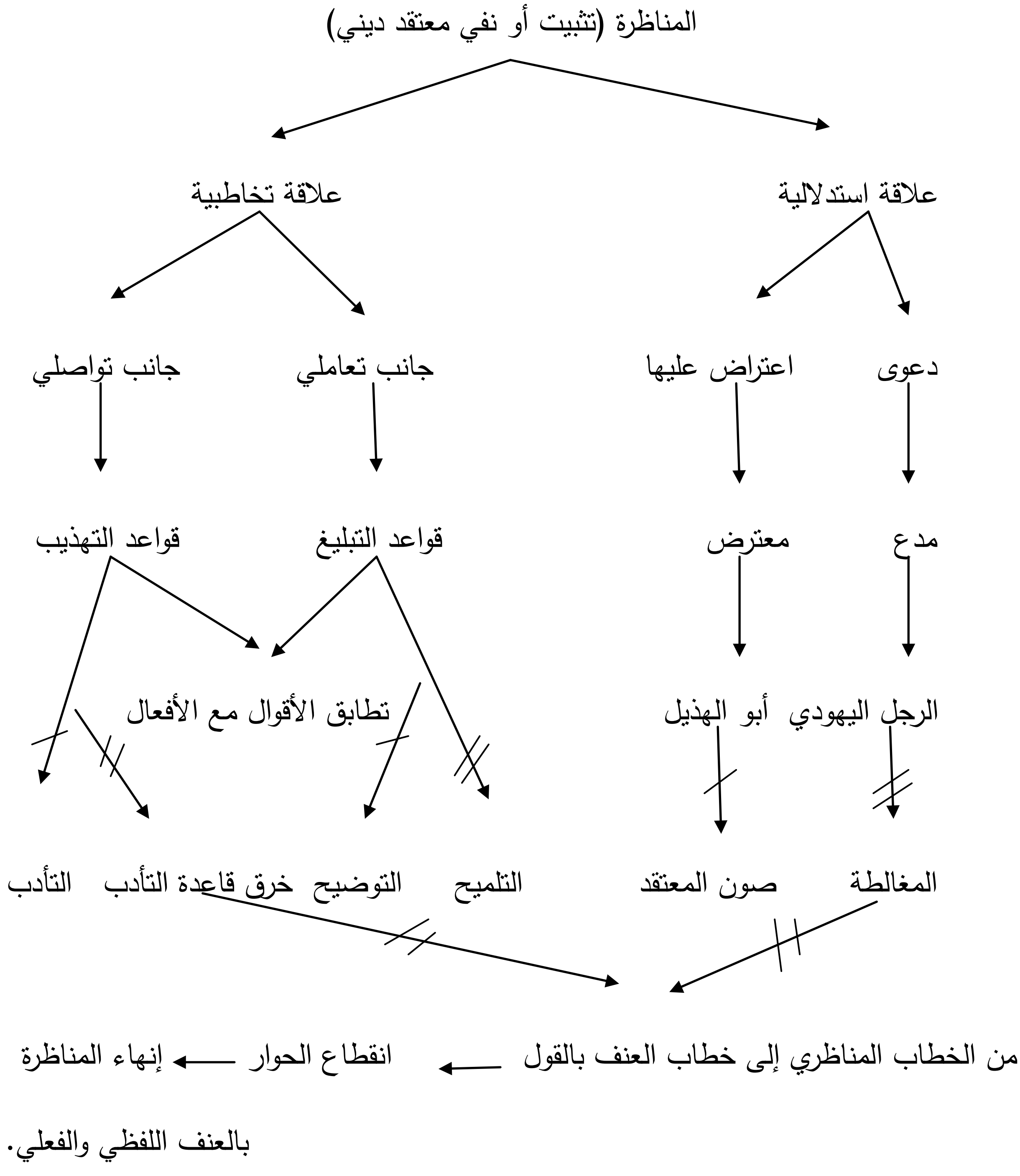
[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص75.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص94.

مقصديته، فاتخذ الرجل اليهودي (المدعي) من الإستراتيجية التلميحية وإستراتيجية المغالطة وأسلوب العنف اللفظي وسائل لتحقيق مقصديته وهو تغليط المعترض، في حين اتخذ أبو الهذيل من الإستراتيجية التوضيحية وسيلة للدفاع وصون معتقده ومعتقد أهل البصرة، فتجسدت في إستراتيجية صون المعتقد.

نخرج مما سبق، بإستراتيجية تلميحية القصد منها تغليط المخاطب، نتج عنها إستراتيجية مغالطة الأسئلة المتعددة، ومن ثم العنف اللفظي. وإستراتيجية توضيحية القصد منها الاحتراز من الوقوع في المغالطة، نتج عنها إستراتيجية صون المعتقد، انتهى بهم المطاف إلى إنهاء المناظرة عن طريق العنف اللفظي والفعلي، ومرد ذلك إلى اختلاف منطلقات المناظرة بين المتحاورين: فكان منطلق الرجل اليهودي التغلب على متكلمي البصرة، أما الرجل المسلم فكان منطلقه محاولة الرد علي الرجل اليهودي وردعه.

لنمثل لسيرورة هذه المناظرة بالشكل التالي:



نخرج مما سبق، بخلاصات تفيد أن لمفهوم الخطاب والحوار معنى واحدا، وأن الحوار ينتج عن الاختلاف في الرأي، وأن ما يحكم بلاغة المتكلم هو تداولية الخطاب الناتجة عن طبيعة العلاقة التخاطبية بين المتخاطبين؛ ذلك أن الأصل في الكلام هو الحوار، والذي لا يكون إلا بين اثنين، هما المتكلم والمخاطَب.

اتضح لنا أن اختيار لفظ دون آخر يؤثر في بلاغة الخطاب، وأن هذا الاختيار لا يعود للمتكلم فقط، وإنما تشترك فيه مجموعة من العوامل هي: نوع المخاطَب (الذي يفرض لفظا دون آخر) وطبيعة الموضوع والقصد من الخطاب. فكل تفاعل حواري ينبني على الأخذ بعين الاعتبار قصد المتكلم إلى جانب قصد المخاطَب الذي لم يعد يشكل عنصرا سلبيا في العملية التخاطبية، بل أن خطاب المتكلم مبني أساسا على هذا المخاطَب، فله الدور الكبير في تشكل بلاغة المتكلم وعليه، فالمتكلم خاضع لنوع مخاطَبه، وقد تبين لنا ذلك من خلال مناظرة الرجل المسلم (أبو الهذيل) للرجل اليهودي، الذي حاول تغليط خصمه، رغم أن كلامه جاء بعبارات واضحة، إلا أن طبيعة العلاقة بين المتخاطبين كشفت عن مقاصده.

وعليه، فإن الاستراتيجيات الخطابية التي يعتمدها المتكلم في خطابه، ليست إلا تجسيدا لمقاصده قد تكون بوسائل لغوية وأخرى غير لغوية، وكلها تساهم في تشكيل بلاغة المتكلم.

بعد أن تطرقنا لبنية الحوار في الأذكياء، ودور الآليات التداولية في تشكيل بلاغة المتكلم سنحاول الآن البحث في المتكلم والمخاطَب ودورهما في تشكيل هذه البلاغة، إضافة إلى البحث في بعض آليات الإقناع، والتي اقتصرنا البحث فيه على مبحث الاستعارة. فكيف تتضافر كل هذه الآليات لتشكيل بلاغة المتكلم؟

هذا ما سنحاول الإجابة عنه في الفصل الثاني الموسوم بـ" المتكلم والآليات البلاغية".

الفصل الثاني

المتكلم والآليات البلاغية

تمهيد:

أورد ابن خلدون في كتابه "المقدمة" تعريفا تداولا للبلاغة، تناول فيه كل ما يحيط بالعملية التخاطبية يقول: "إذا حصلت الملكة التامة في تركيب المفردة للتعبير بها عن المعاني المقصودة ومراعاة التأليف الذي يطبق الكلام على مقتضى الحال، بلغ المتكلم حينئذ الغاية من إفادة مقصود السامع، وهذا هو معنى البلاغة"[1]، يرى ابن خلدون أنه إذا جاء المتكلم بألفاظ تحمل معاني واضحة مقصودة، مطابقة لمقتضى الحال، تكون النتيجة بلوغ المتكلم مقصديته وتحققها عند السامع، فيتشكل بذلك معنى البلاغة. وكأن ابن خلدون بتعريفه هذا للبلاغة، يقترب من قواعد التخاطب التي أسس لها غرايس، فابن خلدون يشترط السلامة في التركيب، والوضوح في المعاني الذي يمكن أن يقابلها قاعدة الكيف (كن واضحا)، ومطابقة الكلام لمقتضى الحال، تقابلها قاعدة العلاقة أو المناسبة (ليكن كلامك مناسبا للغرض)، فكما تقول العرب: "لكل مقام مقال"، أما بلوغ المتكلم الغاية من إفادة مقصود السامع، فيمكن أن نقابله بمبدأ التعاون (قانون الإفادة)، الذي تتدرج تحته هذه القواعد، والذي يمثل في نفس الوقت المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه كل عملية تخاطبية والغاية منه إقامة تعاون بين المتخاطبين يضمن استمرارية الخطاب ونجاحه، وتؤكد أركيوني ذلك بقولها: "إننا نؤكد بأن كل المبادئ تدور حول مبدأ التعاون، الذي هو أكثر صحة ودقة من المبادئ الأخرى"[2]، وهو يقترب بشكل ولو بسيط مع الغاية من البلاغة، فهي أيضا تسعى إلى تجسيد التعاون بين المتخاطبين، ذلك بتحقيق التفاهم بينهما مع إفادة المخاطب؛ "فعلى المتكلم تقديم المعلومات اللازمة، التي يملكهما حول موضوع الخطاب، والتي يكون الغرض منها إفادة المخاطَب"[3].

يبدو أن، إفادة المخاطَب هو الغاية الأساسية من العملية التخاطبية، فهل يقتصر دور المتكلم في هذه العملية، على مجرد التبليغ والإفادة، أم التأثير في هذا المخاطب وبالتالي

[1] عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نسخة محققة، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2003، ص574.

[2] C . K. Orechioni, L'implicite, Armand Colin éditeur, Paris 1986, p199.

[3] O. Ducrot, Dire et ne pas dire, p204 .

إخضاعه؟ أم الدمج بين العمليتين الإفادة والإخضاع؟ فإذا كان هذا هو دوره، كيف تتشكل إذن بلاغته؟ سنحاول على مدار هذا الفصل، أن نجيب على هذه الأسئلة من خلال مجموعة من العناصر الفرعية المندرجة تحت عنوان الفصل الموسوم ب: "المتكلم والآليات البلاغية"، حيث نتتبع أولا، مواطن الاهتمام بالمتكلم في الدرس اللغوي، ثم نقف عند عنصر من عناصر العملية لا يعدو أن يكون إلا عنصرا أساسيا تنبني عليه العملية التخاطبية هو؛ "المخاطَب"، مدام أن الحديث عن المتكلم هو حديث ضمني عن المخاطب، ذلك أن الخطاب ينشأ في الأصل من أجله وينبني على تفاعله مع المتكلم، فإن هذا ما يدفعنا لطرح السؤال حول دور المخاطَب في بناء الخطاب وبالتالي دوره في تشكيل بلاغة المتكلم؛ فما هو الدور الحقيقي للمخاطَب في بناء الخطاب الحجاجي؟، أما الهدف من دراسة هذا العنصر فهو أن نبين آليات تشكل بلاغة المتكلم من خلال مخاطَبه وذلك اعتقادا منا أن المخاطَب آلية من آليات تشكل بلاغة المتكلم، فنحاول أن ننظر في بلاغة المتكلم من منظور مغاير، أين نعدّ فيه المخاطَب عنصرا فعّالا في بناء تراكيب الخطاب وتشكيل بلاغة المتكلم، أما في دراستنا للآليات البلاغية للمتكلم فإننا حصرناها في آلية واحدة، هي الاستعارة، كونها السمة الغالبة على حوارات الأذكياء، إضافة لما تقدمه من إمكانيات للتحليل.

1-مكانة المتكلم في الدرس اللغوي:

للمتكلم دور بارز في العملية التخاطبية، وفي البلاغة عموما، بوصفه منتج الخطاب وباعثه فهو الذي يحدد دلالات الكلام ومقاصده، بل أن المعنى في كثير من الحالات مرتبط بما ينويه ويقصده، فهو يشكل الركيزة الأساسية للعملية التخاطبية، إذ يسمى ب"صانع الأقوال Le locuteur-scripteur"، ونجد له تعريفا تداوليا في تراثنا العربي مرتبطا بانجازه للفعل الكلامي فالمتكلم "هو فاعل الكلام"[1]. وبدأ الاهتمام بالمتكلم والدور الذي يلعبه في العملية التخاطبية، في الدرس اللغوي الغربي؛ بعد انتقادات شومسكيChomsky للمنهج البنيوي؛ الذي انحصر في ثنائية اللغة/الكلام، حيث كانت تدرس اللغة في ذاتها، وينظر إليها على أنها بنية مغلقة وأن المعنى

[1] أبو الهلال العسكري، الفروق في اللغة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط4، منشورات دار الآفاق الجديدة، لبنان، 1997، ص27.

داخل النص لا علاقة له بمنتجه، بل أكثر من ذلك هناك من نادى بموت المؤلف، أما المخاطب فلم يقم له اعتبار، حيث اتخذ في معظم المناهج الصفة السلبية، أسند له دور المتلقي السلبي الخاضع للمتكلم، يتلقى ما يتلقاه دون أن يبدي أي اعتراض عليه، إلى أن ظهرت دراسات حديثة التي اهتمت به وحاولت أن تعيد له الاعتبار كنظرية التأويل والتلقي والتداولية. بذلك فتح شومسكي بابا أمام الدراسات اللغوية، التي اهتمت بالمتكلم وعدّته أساس العملية التخاطبية، بل حتى المعنى وما يحيل إليه في كثير من الأحيان مرتبط به.

أما الدرس العربي عموما، والبلاغي بشكل خاص، فقد قام منذ بدايته بالاهتمام بمجموع العناصر المشكلة للعملية التخاطبية، بما فيها المتكلم، ولقد تعددت أشكال الاهتمام به، بحسب أحواله من درجة بروزه في العملية التخاطبية وانحصاره، وبحسب معرفته لأقدار السامعين ومنازلهم، وبحسب موضوع الخطاب ومقاصده، نورد بعض مواطن الاهتمام به:

أ–حال المتكلم:

كثيرا ما ارتبط المعنى والقصد بالحال التي يكون عليها المتكلم أثناء تلفظه لخطابه وسماها ابن جني " الأحوال الشاهدة بالقصود الحالفة على ما في النفوس"، فيورد في هذا الباب بيتا شعريا يبين فيه كيف يمكن لحال المتكلم أن يؤثر في المعنى، يقول: " ألا ترى إلى قوله:

وصكت وجهها بيمينها   أبعلي هذا بالرحى المتقاعس؟

فلو قال حاكيا عنها (أبعلي ...) من غير أن يذكر صك الوجه، لأعلمنا بذلك أنها متعجبة منكرة، لكنه لما حكي الحال، فقال: (وصكت)، علم بذلك قوّة إنكارها وتعاظم الصورة لها."[1] فلفظ (أبعلي)، يحيل إلى تعجب المرأة مع استغرابها، لكن تصوير الشاعر حال المرأة ب(وصكت) أثر بشكل واضح في المعنى، ذلك أنه يزيد من قوّة إنكارها وشدته. فبين لنا أن الحال التي يكون عليها المتكلم أثناء تلفظه بكلامه، جزء من تشكل الدلالة العامة للخطاب. نسوق مثالا من المدوّنة نحاول من خلاله تبيان هذه الظاهرة: في سياق المنقول من ذلك عن أصحاب نبينا رضي الله عنهم

[1] أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، ج1، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، 1418هـ، ص117.

أجمعين، "ومن المنقول عن العباس عليه السلام، أخبرنا أبو رزين قال: سئل العباس: أنت أكبر أم النبي صلى الله عليه وسلم؟، فقال: هو أكبر مني وأنا ولدت قبله"[1] يريد العباس – أن يظهر حبه وشغفه برسول الله، هذه الحالة النفسية والوجدانية هي التي دفعته بأن يورد كلامه هذا المورد حيث قام بعملية تغيير في المواقع بينه وبين الرسول (ﷺ)، فأعار سنه لسن رسول الله واستعار منه مولده، لكن العباس يقر بأنه أكبر سنا من رسول الله (ﷺ)، إلا أنه لم يرد أن يظهر ذلك ويمكن أن نرجع هذا الكلام إلى طبيعة المجتمع وثقافته، الذي يقوم على التفاضل حيث يقضي على أن الأكبر سنا هو الذي يحكم المجتمع، إلا أن في هذه الحالة يحدث العكس فنجد أن الأصغر هو الذي يحكم، ولم يجد العباس أي حرج في التواضع لرسول الله، وذلك لمكانة ورفعت رسول الله، – ومعلوم لدينا أن العباس هو عم رسول الله (ص)، وهو يكبره سنا– إلا أنه أجاب: هو أكبر مني وأنا ولدت قبله على سبيل الإفصاح عن مشاعره الصادقة تجاه رسول الله (ﷺ). فهذا التغيير في المواقع والتقديم في التركيب، أثر على معنى الكلام، وبين بدقة وضوح قصد المتكلم الذي طغت عليه حالته العاطفية، والتي زادت من بلاغة كلامه.

فيتضح أن حال المتكلم (ذهنية، نفسية، عاطفية، ثقافية) تتدخل في تشكل بلاغة المتكلم.

ب–الحقيقة والمجاز:

ومما يرتبط أيضا بحال المتكلم في مباحث البلاغة، باب الحقيقة والمجاز، فالكلام في الأصل معقود على المجاز، إذ يحتل مكانة هامة في الدراسات اللغوية قديما وحديثا، ففي الدراسات العربية، ميّز البلاغيون بين أربعة أحوال لكلام المتكلم؛ من مطابقة الواقع واعتقاده ومطابقة الواقع دون اعتقاده، ومطابقة الاعتقاد دون الواقع، وما لا يطابق واحد منهما.

قد عرّفت الحقيقة تعاريف مختلفة، فعرفها ابن فارس في كتابه "الصاحبي في فقه اللغة" قال: "فالحقيقة الكلام الموضوع موضعه الذي ليس باستعارة ولا تمثيل ولا تقديم ولا تأخير"[2]. كما عرفها الإمام عبد القاهر الجرجاني في كتابه أسرار البلاغة، أنها " كل كلمة أريد بها ما وقعت له في

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص21.

[2] ابن فارس أحمد زكريا، الصاحبي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، حققه وقدم له: مصطفى الشويمي، مؤسسة .أ. بدران للطباعة والنشر، لبنان، 1963ص213.

وضع واضع- وإن شئت قلت: في مواضعة- وقوعا لا يستند فيه إلى غيره فهي حقيقة"[1]، وقيل أن أجمع تعريف للحقيقة، هو ما أورده الحسن البصري حين قال: "ما أفاد معنى مصطلحا عليه في الوضع الذي وقع فيه التخاطب"[2]، كأن الحسن البصري يستحضر ما يعرف في نظرية التلفظ بإنية الخطاب Instance de discours؛ أي أن معنى الكلمة يحدده الوضع التخاطبي الذي يشترك فيه المتكلم والمخاطَب، زمان ومكان الخطاب، وهذا التعريف تعريف تداولي، يكشف عن درجة وعي كبيرة لعلمائنا القدماء. أما المجاز فهو استعمال الكلمة في غير موضعها، وهي: "كل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها"[3]، فالحقيقة والمجاز كما نلاحظ من هذه التعاريف مردهما للمتكلم، وللكيفية التي يصيغ بها كلامه، كما ترتبط بغايته ومقصده من الخطاب. لنلاحظ الحوار التالي: "حدثني أبو محمد بن داسته: أن رجلا اعترض جارية في الطريق، فقال لها: أبيدك صنعة؟ قالت: لا ولكن برجلي؛ تعني أنها راقصة."[4] يظهر أن كلام المتحاورين كله مجاز، فسؤال الرجل، عبارة عن مجاز مرسل علاقته النسبية، حيث نسب العمل لليد، ذلك أن العمل يكون باليدين، أما إجابة المرأة فهي كناية على أنها راقصة. فإيراد المعنى على وجه الحقيقة أو المجاز مرده لاختيارات المتكلم في صياغة كلامه، ومثله الحوار التالي: "وقفت امرأة قبيحة على عطار ماجن، فلما نظر إليها قال: وإذا الوحوش حشرت[*]، فقالت: وضرب لنا مثلا ونسي خلقه[**]"[5]، يبدو أن كلا القولين عبارة عن مجاز، الأول جاء في صيغة كناية؛ كناية عن قبح المرأة، والثاني عبارة عن تورية. وهذه الحوارات كثيرة في كلام الأذكياء، فيبدو أن المجاز هو السمة الغالبة على حواراتهم ومنه الحوار التالي:

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، في علم البيان، تعليق: السيد رشيد رضا، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 1988 ص302.

[2] إنعام فوال عكّاوي، المعجم في العلوم البلاغة، ص561.

[3] الجرجاني، المرجع السابق، ص304.

[4] ابن الجوزي، الأذكياء، ص155.

[*] سورة التكوير، الآية 5.

[**] سورة يس، الآية 78.

[5] المصدر نفسه، ص96.

"عن أبي حاتم الأصمعي قال: حدثنا شيخ من بني العنبرة قال: أسرت بني شيبان رجلا من بني العنبر فقال لهم: أرسل إلى أهل ليفدوني، قالوا: ولا تكلم الرسول إلا بين أيدينا فجاءوه برسول فقال له: ائت قومي فقل لهم: إن الشجر قد أورق وإن النساء قد اشتكت، ثم قال له: أتعقل؟ قال: نعم أعقل، قال: فما هذا؟ وأشار بيده فقال: هذه الليل. قال: أراك تعقل انطلق فقل لأهلي: عروا جملي الأصهب، واركبوا ناقتي الحمراء وسلوا حارثة عن أمري. فأتاهم الرسول فأرسلوا إلى حارثة فقص عليهم الرسول القصة، فلما خلا معهم قال: إن الشجر قد أورق فإنه يريد أن القوم قد تسلحوا وقوله: إن النساء قد اشتكت فإنه يريد أنها قد اتخذت الشكا للغزو وهي الأسقية، وقوله: هذا الليل يريد ؛ يأتوكم مثل الليل أو في الليل، وقوله: عروا جملي الأصهب يريد ارتحلوا عن الصمان وقوله: اركبوا ناقتي؛ يريد اركبوا الدهناء. فلما قال لهم ذلك تحملوا من مكانهم، فأتاهم القوم ولم يجدوا منهم أحدا"[1]. أراد الرجل أن يحذر قومه من غزو القبيلة التي أسرته، فأوهمهم أنه يريد فدية من قومه، فبعث لهم برسول، بعدما تيقن أنه لا يعقل شيئا، فوجه رسالة تحذير لقومه استعمل فيها عبارات موجزة، أشار فيها للمعنى الكثير باللفظ القليل، ذلك بنقله معنى القول من المستوى الحقيقي إلى المستوى المجازي، فكان كلامه أبلغ وأبين لم يفهمه رسوله، واستطاع رجل من قومه فهم رسالته، فحملهم هذا الكلام على مغادرة مكانهم (الصمان) وبالتالي نجاتهم من العدو. يمكن أن نلخص المجازات التي استعملها الرجل الأسير، وما تفصح عنه (مقصديته) من خلال الجدول التالي:

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص63.

المجازات	ما تفصح عنه
إن الشجر قد أورق	القوم قد تسلحوا
إن النساء قد اشتكت	اتخذت الأسقية أي تهيأت اللحرب
هذا الليل	يأتوكم مثل الليل أو في الليل
عروا جملي الأصهب	ارتحلوا عن الصمان
اركبوا ناقتي	اركبوا الدهناء أي الصحراء

يتبين لنا أن للمجاز وقع ما ليس للحقيقة، فهو أبلغ من الحقيقة حجة، إذ يهدف إلى إحداث تغيير ما في موقف المخاطَب، وهذا ما فعله الرجل الأسير في أهله بفعل خطابه، فقد دفعهم إلى تغيير مكانهم، والنجاة من غزو العدو، دون أن يشعر العدو بذلك.

ج-الأساليب الإنشائية:

ومن المظاهر الأخرى الدالة على الاهتمام بالمتكلم، الاهتمام بالأساليب الإنشائية، ذلك بتبيان الفروق اللغوية بين هذه الأساليب، كالأمر والطلب والاستفهام، إذ نجد أبا الهلال العسكري في كتابه "الفروق في اللغة"، يميز مثلا بين السؤال والاستفهام، ويرجع ذلك إلى حال المتكلم قائلا: "أن المستفهم طالب لأن يفهم، ويجوز أن يكون السائل يسأل عمّا يعلم وعن ما لا يعلم فالفرق بينهما ظاهر"[1]، يبدو أن المستفهم لا يملك المعلومة في حين يملكها السائل، إلا أنه يعيد طرح السؤال، فهو يفرق بينهما على أساس حال المتكلم، وفي المثال التالي المسوق من المدوّنة يمكن أن نميّز هذا الفرق: "حدثنا القريشي قال: دخلت امرأة على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: من زوجك؟، فسمته له، فقال: الذي في عينه بياض؟. فرجعت إلى زوجها، قال: مالك؟

[1] العسكري، الفروق في اللغة، ص28.

قالت: قال رسول الله (ﷺ): زوجك فلان؟ قلت نعم، قال: الذي في عينه بياض؟ قال الزوج: أوليس البياض في عيني أكثر من السواد؟"[1]

من خلال هذا الحوار البسيط، الذي جرى بين رسول الله صلى الله عليه وسلم، وامرأة يمكن أن نستنبط الفرق بين الاستفهام والسؤال؛ يظهر لنا في بداية الحوار أن الرسول (ﷺ)، لا يعلم من يكون زوج المرأة، فاستفهم عنه، قائلا: من زوجك؟، فسمته له، أما في سؤاله الثاني –وبعدما قد علم من يكون زوجها– أعاد طرح سؤاله بطريقة مغايرة، يبدو أنها تتسم بنوع من المزاح فالسؤال الأول يختلف عن السؤال الثاني؛ كونه في الأول كان طالبا لأن يعلم أما في الثاني فإنه يسأل عما يعلم، فحال المتكلم في كلتا الحالتين مختلف، وهذا هو الفرق بين الاستفهام والسؤال.

د–القصد والغاية:

بينا فيما سبق، أن المعنى في كثير من الحالات مرتبط بحال المتكلم، إذ أن الحالة النفسية والفيزيائية والذهنية للمتكلم تتحكم في تشكل الدلالة، وكثيرا ما ربط علماؤنا القدامى المعنى بالقصد فهذا ابن فارس يقول: " فأما المعنى فهو القصد"[2]، ووردت مادة (ق، ص، د) في أساس البلاغة للزمخشري، بدلالتين؛ لغوية بمعنى النية والوجهة، ومجازية بمعنى المسار، إذ جاء: "قصدته وقصدت له، وقصدت إليه، وإليك قصدي ومقصدي، وأخذت قصد الوادي،(...) ومنه المجاز قصد في الأمر إذا لم يجاوز فيه الحدّ ورضي بالتوسط، لأنه في ذلك يقصد الأشد"[3] والشيء الذي لا شك فيه هو أن المتكلمين يؤدون أفعالا قصدية للمعنى. حتى أن غرايس أقام نظرية القصدية على مفهوم المعنى لدى المتكلم، والتي " تهدف إلى تفسير المعنى لدى المتكلم بالنسبة للمنطوقات أو الجمل الكاملة،"[4] بتقديم الشروط الضرورية لتحليل المعنى لدى المتكلم فيرى بأن المعنى لدى

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص87.

[2] ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص192.

[3] أبو القاسم الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، عرّف به: أمين الخولي، دار المعرفة للطباعة والنشر لبنان، دت، ص327.

[4] صالح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، ص66.

المتكلم أوسع من المعنى اللغوي، فهو يرتبط بمناسبة معينة أما المعنى اللغوي أو المعنى الخالد فلا يرتبط بمناسبة الكلام، "ومن هنا جاء الشعار الذي رفعه أنصار جرايس ليدل على نظريتهم في المعنى قائلا: المعنى لدى المتكلم بالإضافة إلى الاصطلاح يساوي المعنى اللغوي (الحرفي الخالد*)."[1] أي؛ الاصطلاح بالإضافة إلى قصد المتكلم convention plus intention، إلا أن سيرل انتقد غرايس، ونبهه على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار قواعد استعمال الجمل في اللغة، إلا أنه يتفق معه في الفكرة المحورية التي تقضي بأن "المعنى لدى المتكلم"، يقول "فأن المعنى لدى المتكلم لا يزال هو الصورة الأساسية للمعنى اللغوي، والسبب في ذلك أن المعنى اللغوي للجمل يعمل ليمكن المتكلمين للغة من استعمال الجمل لتعني شيئا ما في المنطوقات."[2] ومن هذا المنظور تحضرنا قصة طريفة تدعم هذه الفكرة (أي المعنى لدى المتكلم) "حكي أن أعربيا بعث غلاما له إلى امرأة يواعدها موضعا يأتيها فيه فذهب الغلام وأبلغها الرسالة فكرهت المرأة أن تقر للغلام بما بينهما فقالت: والله لئن أخذتك لأعركن أذنك عركة تبكي منها وتستند إلى تلك الشجرة ويغشى عليك إلى وقت العتمة، فلم يعرف الغلام معنى هذا الكلام وانصرف إلى صاحبه وحكي له فعلم أنها واعدته تحت الشجرة وقت العتمة."[3] يبدو أن في كلام المرأة خرق لقواعد التخاطب التي تحدث عنها غرايس، (خرق لقاعدة الكيف)، التي نتج عنه استلزام حواري، فالمعنى الذي قصدته المرأة (المتكلم) –وهو المعنى الذي فهمه الرجل (المخاطَب غير المباشر)–، لم يكن المعنى الذي فهمه الغلام (المخاطَب المباشر) فالمتكلم (المرأة) هي التي امتلك المعنى، حيث قبلت المواعدة إلا أنها أبت أن يعلم بذلك الغلام، رغم ذلك استطعت أن تحدد له المكان، الذي هو عند الشجرة والزمان وقت العتمة، لكنها صاغت كلامها بطريقة أظهرت فيها للغلام غضبها وسخطها عليه بحجة نقله الرسالة، فقالت له: "لئن أخذتك لأعركن أذنك عركة تبكي منها"، ففهم الطفل من كلامها

[1] صالح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، ص72.

* والمعنى الخالد أو المعنى الذي لا يخضع للزمن، هو المعنى الذي لا يعتمد على أية مناسبة محددة لاستعمال المعنى اللغوي، في مقابل المعنى لدى المتكلم الذي يرتبط بموقف النطق أو الكلام. للإفادة أكثر ينظر: صالح إسماعيل، نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية، القاهرة، 2005.

[2] المرجع نفسه، ص73.

[3] ابن الجوزي، الأذكياء، ص152.

أنها رافضة لهذه المواعدة لكن الرجل فهم المعنى المستلزم من المعنى اللغوي، الذي نقله إليه غلامه، بذلك فهم مقصدها من الكلام. فيتضح إذا أن المعنى أي القصد من الكلام لدى المتكلم يشاركه فيه مخاطب، فلو كان المعنى فقط عند المتكلم لما استطاع المخاطَب أن يتواصل معه إلا أن المتكلم يستطيع توظيف المعنى اللغوي في استعمالات مختلفة تحدده مقاصده، وعلى المخاطَب أن يعيد تشكيل المعنى بتأويل كلام مخاطبه انطلاقا من السياق الذي يرد فيه.

يعد موضوع القصد عنصرا أساسيا في الدراسات اللغوية الحديثة، خاصة في مجال التداولية وتحليل الخطاب، التي أعادت الاعتبار للمتكلم والمخاطَب، فالحديث عن المتكلم هو حديث ضمني عن المخاطَب، ذلك أن قصد المتكلم مرتبط بهذا المخاطَب الذي يوجه إليه الخطاب، فلا يعد متكلما إلا إذا (ارتبط كلامه) وجه كلامه إلى مخاطَب معين مقصود بكلامه ولكي يعد المتكلم متكلما، يجب أن يتوفر فيه شرطان أساسيان، هما:

-أن يمتلك الإرادة

-أن يوجه كلامه لمخاطب مخصوص بالخطاب.

وقد فصلنا هذا، في الفصل الأول بعرضنا للشروط المتكلم التي تحدث عنها الباحث طه عبد الرحمن.

ولما ارتبط الكلام بالقصد، "فلا انتفاع بإيراد الألفاظ المليحة الرائقة ولا المعاني اللطيفة الدقيقة دون أن تكون مستجلبة لبلوغ غرض المخاطب بها"[1]، فهل يمكن أن نعد الكلام فعلا لغويا يؤدي وظيفة إقناعية، إلى جانب الوظيفة الإخبارية؟.

---

[1] ضياء الدين بن الأثير، المثل السائر، ج2، تحقيق: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، 1960 ص46.

هـ-الكلام فعل لغوي:

من أهم ما يتولد عن مفهوم القصد، ويرتبط به ارتباطا وثيقا، هو اعتبار الكلام فعلا لغويا متعلقا بالمتكلم، حيث يقول ابن خلدون في المقدمة: "اعلم أن اللغة في المتعارف عليه هي عبارة المتكلم عن قصوده وتلك العبارة فعل لساني ناشئ عن القصد بإفادة الكلام"[1]، فهذا إقرار مباشر باعتبار اللغة فعلا لغويا، منبثقا من قصد المتكلم، تؤدي وظيفة معينة، فهو بهذا الاعتبار يلتقي مع أهم قيم التداولية، التي تقوم في أساسها على الاستعمال، حيث أننا لا نكاد نجد فرقا بين تمييز القدامى هذا وبين ما ذهب إليه أوستين حين عرض الأفعال الإنجازية، "فالكلام ليس شيئا أكثر من أن يفعل المتكلم فعلا يدل به على المخاطب علم العلم الذي في نفسه، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه، وذلك فعل من جملة أفعال الفاعلة"[2]، فالفعل الكلامي يتحدد بارتباطه بفاعله ويبرز الاهتمام بهذا الجانب أكثر في التمييز الذي وضعه النحاة بين الكلام والتكليم ف" التكليم تعليق الكلام بالمخاطب، فهو أخص من الكلام، وذلك أنه ليس كل كلام خطابا للغير."[3]، فالتكليم هو ذلك الفعل الذي ينجزه المتكلم لإحداث أثر ما في المتلقي، أما الكلام فهو أعم منه، سواء يكون موجها للغير أم لنفسه، وقد يكون بقصد أو بغير قصد. نسوق مثالا من المدونة: "غضب المأمون يوما على عبد الله طاهر، فأراد أن يقصده فورد عليه كتاب من صديق له مقصور على السلام وفي حاشيته: يا موسى، فجعل يتأمله ولا يعلم معنى ذلك فقالت له جارية وكانت فطنة: أراد " يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك"، فتيقظ عن قصد المأمون"[4]، يظهر أن النداء بمثابة فعل تأثيري acte performatif، حيث "لا يمكن أن يكون الفعل الإنجازي ناجحا تماما دون أن يحدث تأثيرا في المخاطَب"[5]، فقد قسم أوستين الفعل اللغوي إلى ثلاثة أقسام هي:

---

[1] ابن خلدون، المقدمة، ص565.

[2] عبد السلام المسدي، التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط2، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1986، ص287.

[3] العسكري، الفروق في اللغة، ص27.

[4] ابن الجوزي، الأذكياء، ص157.

[5] J. Austin, Quand dire c’est faire, éd du Seuil,trad Gilles-lanes, Paris 1970, p124.

الفعل التلفظي أو الفعل التعبيري Acte expressif: وهو الصوت اللغوي ويمثل التركيب النحوي الصحيح للجملة، وفي هذا الحوار تلك الألفاظ والتراكيب النحوية التي بني بها الحوار مع ما تحمله العبارة من المعنى الحرفي الذي يتمثل في النداء "يا موسى".

الفعل الانجازي أو الفعل الإنشائي Acte illocutoire: وهو ما يؤديه الفعل التعبيري من وظيفة أي ما يقصده المتكلم بكلامه، وهو تحذير المأمون لعبد الله الطاهر من المؤامرة المحاكة عليه.

الفعل التأثيري Acte performatif: وهو "الأثر الذي يحدثه الفعل الانجازي في المخاطَب سواء أكان تأثيرا جسديا أم فكريا أم شعوريا[1]، أي أثر الفعل الإنجازي على المخاطب والذي يظهر في تفطن المخاطَب (عبد الله الطاهر) لقصد المأمون، فيحمله هذا إلى أخذ الحيطة والحذر. نشير إلى أن هذه الأقسام للفعل اللغوي لا ترد كل على حدا، وإنما تؤدى في الوقت نفسه عندما نتلفظ بالفعل الكلامي، وإنما التقسيم يكون لغرض الدراسة لا غير.

و–البلاغة والفصاحة:

إن التمييز بين البلاغة والفصاحة مرده إلى المتكلم والخطاب الذي أنتجه هذا المتكلم في ذاته، فالبلاغة تعني الانتهاء والوصول، ومن أدق تعريفاتها في العربية، التعريف الذي قدّمه السكاكي في كتابه "مفتاح العلوم": " هي بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدا له اختصاص بتوفيه خواص التراكيب حقها، وإيراد التشبيه والمجاز والكناية على وجهها"[2]، يظهر أن السكاكي أخرج مباحث علم البديع والمحسنات اللفظية من تعريفه للبلاغة، والبلاغة حسب القزويني مرتبطة بقدرة المتكلم في صناعة الكلام؛ "أما البلاغة في الكلام مرجعها إلى الاحتراز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد وإلى تمييز الكلام الفصيح من غيره."[3]، ومنه جاء تقسيم البلاغة إلى ثلاثة أقسام: علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع، "وعدّ ما يحترز به عن الخطأ علم المعاني، وما يحترز به

[1] J. Austin, Quand dire c’est faire, p101.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ص85.

[3] الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط5، منشورات دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1980، ص72.

عن التعقيد المعنوي علم البيان، وما يعلم به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال وفصاحته علم البديع"[1]، فمدار البلاغة والفصاحة هو؛ الإيجاز والوضوح وبلوغ غاية ومقصدية الخطاب، وإذا ما نظرنا في حوارات الأذكياء الواردة في المدوّنة، نجدها تتسم بهذه الصفات، نسوق بعض الأمثلة تكشف عن مدى بلاغة وفصاحة المتكلمين رغم اختلاف جنسهم وعصرهم وثقافتهم ومكانتهم، حيث ورد في ذكر طرف من أخبار النساء والمتفطنات، عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت: يا رسول الله، أرأيت لو نزلت واديا فيه شجر أكل منها ووجدت شجرا لم يؤكل منها، في أيها كنت ترتع بعيرك؟، قال: "في التي لم يرتع منها". تعني أن الرسول صلى الله عنه وسلم لم يتزوج بكرا غيرها."[2]، فالكلام قليل يدل على معنى عظيم. وفي سياق المنقول من ذلك أيضا عن أصحاب نبينا رضي الله عنهم أجمعين، "قد روي عن عمر رضي الله عنه أنه خرج يعس المدينة بالليل فرأى نارا موقدة في خباء فوقف وقال: يا أهل الضوء، وكره أن يقول: يا أهل النار، وهذا من غاية الذكاء"[3]، لم يرد الخليفة عمر أن ينادي الجماعة ب"يا أهل النار"، تشبيها لهم بأهل النار، الذين يجزون سوء العذاب، وهذا في غاية البلاغة. "والبليغ الخطيب من جعل أقدار اللغة وتصاريف الكلام مواتية لأقدار السامعين، ومقتضيات الحال، وهذا سبب من أسباب اهتمام الجاحظ البالغ بالمتكلم وتركيز الحديث عليه"[4]

يبدو لنا أن مجمل هذه التعاريف وإن اختلف بعضها عن بعض، إلا أنها في أساسها تركز على المتكلم والدور البارز الذي يلعبه في صناعة الكلام، فهو محور العملية التخاطبية، أن غاية الأقوال الحجاجية أو البلاغية للمتكلم، هو تغيير الأحوال النفسية والفكرية للمتلقي، ودفعه إلى الاعتقاد برأيه (المتكلم) والعمل به، فهل يعني هذا أن المخاطَب خاضع لا محالة للمتكلم وبالتالي يؤدي دورا ثانويا في العملية التخاطبية؟ لكن إذا ما تأملنا النظر في العلاقة بين المتكلم والمخاطَب، وفي الفكرة الشائعة في البلاغة العربية "لكل مقام مقال"، مع ضرورة مراعاة حال

---

[1] انعام فوال عكّاوي، المعجم المفصل في علوم البلاغة، ص561.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص146.

[3] المصدر نفسه، ص20.

[4] حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية تونس، 1981، ص201.

المخاطب، ألا يطرح هذا الأمر تساؤلا حول الدور الحقيقي للمخاطَب في العملية التخاطبية ألا يعني هذا أن للمخاطَب دورا فعالا في بناء خطاب المتكلم؟، ألا نستطيع القول بأن المخاطَب بحاله ومقامه يفرض على المتكلم نمطا معينا من الخطاب، أي استعمال ألفاظ دون أخرى في كل حالاته المختلفة، وفي كل مراحل إنشاء خطابه؟. هذا ما سنحاول الإجابة عنه في هذا العنصر الموسوم ب"تداولية المخاطَب في الدراسات البلاغية"

2- تداولية المخاطَب في الدراسات البلاغية:

يعد عنصر المتلقي عنصرا مهما في العملية التخاطبية، إذ أن أهميته لا تقل عن أهمية المتكلم، ذلك أن الخطاب في الأصل ينشأ من أجله، إن مشاركته في بناء الخطاب وإن لم تكن مباشرة في بعض الأحيان إلا أنها تبقى مشاركة فعالة، فالمتكلم حين ينشأ خطابه يستحضر في ذهنه صورة مخاطَبه التي يفرضها السياق ومقام الخطاب وأحواله، حيث أنه ينظر في البلاغة "إلى المخاطَب نظرة مركبة: المخاطَب هو الكائن الإنساني الواقعي الذي يتوجه إليه المتكلم بالخطاب في زمان ومكان محددين، والمخاطَب هو هذا الكائن نفسه وقد انتقل إلى متخيل المتكلم ليكون من العناصر المؤسسة لخطابه"[1]، بمعنى أن؛ المخاطَب "بعدي وقبلي"، بعدي هو هذا المخاطَب الواقعي أو الفعلي الذي يتفاعل مع المتكلم ويتحاجج معه، أما الثاني قبلي ذاك الذي يستحضره المتكلم في ذهنه قبل إنتاج خطابه والتلفظ به، فهو مخاطَب متخيل*. وبهذا يكون الخطاب في أغلب الحالات خاضعا ولو بصورة غير مباشرة للمخاطَب، وبهذا فإن " نجاح الخطاب أو فشله رهين بالمسافة الفاصلة بين المخاطب الواقعي والمخاطب المتخيل أي أن المسافة الفاصلة بين الصورة المتخيلة وبين الواقع هي التي تحدد فعالية الخطاب."[2] بمعنى أن الصورة القبلية/الذهنية

---

[1] حسن المودن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، مقال ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، ج1، ط1 عالم الكتب الحديث، الأردن، 2010، ص236.

* لا نعني بالمخاطَب المتخيل أنه من صنع الخيال، بل تلك الصورة التي يستحضرها المتكلم في ذهنه عن مخاطَبه قبل إنتاجه لخطابه، والتي تكون نتاج معطيات سياقية ومقاميه (من ظروف اجتماعية ولغوية وثقافية وأحوال المخاطَب). فهي تعكس ذلك المخاطب الواقعي.

[2] حسن المودن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، ص236.

التي يرسمها المتكلم في ذهنه عن مخاطبه الواقعي، بقدر ما كانت مطابقة له، وأقرب إلى الواقع ينجح خطابه، أما إذا كانت بعيدة عن الواقع فإن مآل خطابه الفشل.

يتجسد خضوع المتكلم للمخاطَب في البلاغة العربية، في تمييزها بين ثلاثة أنواع من المخاطبين، والذي ينتج عنه ثلاثة أنواع من الخطاب، سماه البلاغيون بأضرب الخبر:

1"-المخاطب خالي الذهن من الحكم الذي تضمنه الخبر(...)، ويسمى الخبر في هذه الحال: خبرا ابتدائيا.

2-المخاطب الشكاك المتردد: ويكون حين يتردد المخاطب في حكم الخبر، ولا يعرف مدى صحته(...)، ويسمى الخبر عندها خبرا طلبيا.

3-المخاطب الجاحد للخبر إنكارا يحتاج إلى أن يؤكد بأكثر من مؤكد(...)، لأنهم في مقام المنكر الجاحد، ويسمى في هذه الحال: خبرا إنكاريا."[1] فالمتكلم يراعي حال مخاطَبه ودرجة تقبله للخبر.

الضرب الأول: يكون القصد منه إفادة المخاطَب، لأنه خالي الذهن لا يملك معلومات عن الموضوع، فيسعى المتكلم لإفادته، ومثال ذلك لما "سئل الحسن: لأي شيء استحب صوم أيام البيض؟ فقال: لا أدري، فقال أعرابي في حلقته: لكني أدري قال: ما هو؟. قال: لأن القمر لا ينكسف إلا فيهن، فأحب الله عز وجل ألا يحدث في السماء أمرا، إلا حدثت له في الأرض عبادة"[2]. فالحسن البصري لا يدري لماذا استحب صوم أيام البيض، ففسر له أعرابي سبب ذلك إلا أن كلام الأعرابي يحتمل الصدق والكذب، "فأما السبب في كون الخبر محتملا الصدق والكذب فهو إمكان تحقق ذلك الحكم مع كل واحد منهما، من حيث أنه حكم ومرجع، كون الخبر مفيدا للمخاطب إلى استفادة المخاطب منه ذلك الحكم ويسمى فائدة الخبر*."[3]، فالمتكلم يلقي خبرا إلى

---

[1] العسكري، الفروق في اللغة، ص19.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص66.

[3] السكاكي، مفتاح العلوم، ص72.

* يقول السكاكي في هذا الصدد: وإخراج الكلام في هذه الأحوال على الوجوه المذكورة يسمى إخراج مقتضى الظاهر وأنه في علم البيان يسمى بالتصريح. للإفادة أكثر ينظر: أبو يعقوب السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983، ص74.

مخاطبه، يبغي من ورائه إفادته، فيستغني كلامه عن المؤكدات، إذ المخاطَب خالي الذهن مستعد لتقبل الخبر الملقى إليه، وإذا ألقاه إلى مخاطب متحير، يستحسن تقوية كلامه بإدخال "اللام" أو "ان"، ويمثل الضرب الثاني من الخبر: ومثال ذلك حوار بين رسول الله وعائشة رضي الله عنها الذي ورد في الباب الأول: في ذكر فضل العقل: "أخبرنا أبو منصور عبد الرحمن بن محمد والقزاز قالا: (...) عن عطاء عن ابن عباس أنه دخل على عائشة فقال: يا أم المؤمنين أرأيت الرجل يقل قيامه ويكثر رقاده وآخر يكثر قيامه ويقل رقاده، أيهما أحب إليك؟ قالت: سألت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كما سألني عنه فقال: " أحسنهما عقلا" قلت: يا رسول الله أسألك عن عبادتهما، فقال: " يا عائشة أنهما يسألان عن عقولهما، فمن كان أعقل كان أفضل في الدنيا والآخرة"[1]، يبدو أن السيدة عائشة رضي الله عنها، خالية الذهن لا تملك معلومات عن القضية المطروحة أمامها، لذا لجأت إلى رسول الله (ﷺ)، وقد فصّل لها القضية فأفادها ولم يحتج ليؤكد كلامه بمؤكدات، فقد أجابها بجملة خبرية خالية من أدوات التوكيد؛ حيث أراد المتكلم (الرسول (ﷺ)) إخبار المتلقي (عائشة رضي الله عنها) أن الرجل الأحب إليه هو الأحسن عقلا ليبين لها قيمة نعمة العقل وفضله في الدنيا والآخرة على سبيل التقرير، وبالتالي جاء الخطاب على أساس أن المتلقي خالي الذهن من هذا الأمر، والدليل على ذلك عدم قدرتها على الإجابة عن هذا السؤال لما طرحه عليها ابن عباس وبالتالي يقتضي هذا الضرب من الخبر (الابتدائي) تحقق قانون الإفادة (إفادة المخاطب).ولما أحس ترددا منها في تقبل كلامه (إجابته) وبدت الحيرة عليها، لجأ المتكلم (الرسول (ﷺ)) إلى تأكيد كلامه بمؤكدين، أولهما "نداء" حتى يلفت انتباهها ويخصها بالكلام والمؤكد الثاني "إن". فجاء أسلوب الحوار يتراوح بين الخبر والإنشاء، استجابة لحالة المخاطَب من درجة قبوله وإنكاره للخبر، وبالتالي فإن حال المخاطَب هي التي فرضت على المتكلم تدعيم كلامه بمؤكدات، وهذا النمط من الكلام يمثل الضرب الثاني، والذي يكون فيه المخاطَب مترددا شاكا في مدى صحة الكلام الموجه إليه، فيسعى المتكلم إلى إثبات كلامه وتقويته ذلك "بإدخال (اللام) أو (إن) على الجملة."[2]، ليؤكد كلامه وينقذه من الحيرة التي وقع فيها.

---

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص5.

[2] السكاكي، مفتاح العلوم، ص74.

أما الضرب الثالث، فهو مخاطَب يكون على درجة كبيرة من الإنكار، لذلك تجد المتكلم يؤكد كلامه بأكثر من مؤكد واحد، يمكن أن نمثل له بالحوار التالي: "قال طراد بن محمد: إن يهوديا ناظر مسلما أظنه قال في مجلس المرتضي، فقال اليهودي: أيش أقول في قوم سماهم الله مدبرين؟ يعني النبي (ص) وأصحابه يوم حنين، فقال المسلم: فإذا كان موسى أدبر منهم، قال له: كيف؟. قال: لأن الله قال: ولّى مدبرا ولم يعقب"، وهؤلاء ما قال فيهم ولم يعقبوا. فسكت."[1]بما أن درجة الإنكار عند المخاطَب قوية فقد لجأ المتكلم لتأكيد كلامه بأكثر من مؤكد واحد؛ فأكد أولا كلامه بآية من القرآن الكريم، وهي من أعظم أدوات التأكيد وأبلغها حجة، ثم نفى ب"ما" و"لم" الصفة السلبية "الإدبار"، التي نسبها اليهودي إلى نبينا محمد (ﷺ) وصحابته الكرام، على سبيل الإثبات واستجابة لمعاني التقرير وحال المخاطَب.

نخلص مما تقدم، إلى أن اختلاف حال المخاطَب تفرض على المتكلم نمطا معينا من الكلام، في كل مرة ينتج فيها خطابه. فقد ورد في إيضاح العلوم: "وأما بلاغة الكلام فهي مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحتها"[2]، فمقتضى الحال هو ما يعرف في البلاغة العربية بالمقولة الشهيرة " لكل مقام مقال"، ومفهوم الحال لا يختلف عن مفهوم المقام، "فعلى المتكلم ملاحظة المقام أو الحال، وهو الأمر الذي يدعوه إلى أن يورد كلامه على صورة خاصة تشكل غرضه وتلك الصورة يورد عليها تسمى المقتضى، أو الاعتبار المناسب[3]"، لذا فإن بناء التراكيب يجب أن تستحضر فيه علاقة المتكلم بالمخاطَب، وتلاءم وضع وحال المخاطَب ومقتضيات المقام، مع "ضرورة ربط المقال بالمقام وملاءمته لمقتضى الحال، وهي فكرة رئيسية أقام عليها أبو عثمان كل مادته البلاغية"[4]، ويختلف مقتضى الحال "باختلاف مقامات الكلام؛ من مقام التنكير إلى مقام التعريف

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص95.

[2] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص80.

[3] إنعام عكاوي، المعجم في علوم البلاغة، ص657.

[4] حمّادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب، ص203.

ومن مقام الإطلاق إلى مقام التقييد، ومن مقام التقديم إلى مقام التأخير."[1]، إضافة إلى اختلاف أضرب الخبر، التي ذكرناها سابقا.

بما أن الخطاب يتغير تبعا لحال المخاطَب، وأن المتكلم في كل مرة ينشأ فيها خطابا يستحضر في ذهنه صورة مخاطبه، فعلى المتكلم أن يراعي جانبا مهما قبل تمثل هذه الصورة وهي أن يحدد من هو المخاطَب الذي سيوجه إليه كلامه؟، مادامت الغاية من البلاغة/ الحجاج هي التأثير في المخاطَب، -بغض النظر عن نوعية المخاطَب/المستمع الذي يتوجه إليه-، فكيف هو المخاطَب الذي يستهدفه الحجاج؟

المخاطَب لا يكون بالضرورة ذاك الشخص الذي يحضر وقت إنتاج الخطاب، بل يشمل جميع الأشخاص الذين يستهدفهم المتكلم بخطابه، ليؤثر فيهم، سواء ينتمون للحظة إنتاج الخطاب أم يتجاوزهم ليشمل طبقة معينة.

بعدما يكون قد رسم صورة ذهنية لمخاطَبه، يتوجه المتكلم إلى الواقع ليصادف طبقتين من المخاطَبين؛ العامة والخاصة، فهل يكون الخطاب الموجه إليهما نفسه أم أنه يأخذ بعين الاعتبار خصوصية كل طبقة؟، أيكون قادرا على أن يجعل لكل طبقة خطابا خاصا بها؟

إن خطاب العامة يختلف عن خطاب الخاصة، إذ أن العامة تمثل بالمفهوم الحديث الجمهور العام، أما الخاصة؛ فهو ذلك المخاطَب المخصوص بالكلام، إلا أننا نجد الجاحظ في كتابه البيان والتبيين يدقق في المصطلحين، فالعامة عنده لا تعني جميع الناس بقدر ما تعني طبقة اجتماعية تشترك في كونها تحمل نفس المقومات والكفايات اللغوية والأدبية والفكرية، إلا أنها طبقة أدنى من الطبقة الخاصة التي تمثل " الطبقة العليا في المجتمع، وتتألف من الأسياد والملوك والخلفاء والوزراء والكتاب والأمراء وقواد الجيوش والقضاة والعلماء ورجال الأدب"[2] حتى أن الطبقة العليا تتفاضل فيما بينها، فالمخاطَب الخاص هو كل من يملك أعلى كفايات التلقي وأرقاها.

---

[1] القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص80.

[2] أبو عثمان عمرو بن الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، دت، ص144.

وعليه، فإن الخطاب الموجه إلى هاتين الطبقتين يختلف باختلاف انتماءات المخاطَب، إذ يقول الجاحظ أن " كلام الناس أنفسهم في طبقات"[1]، فعلى المتكلم أن "لا يكلم سيّد الأمة ولا الملوك بكلام السوقة"[2]، وقد وردت حوارات كثيرة في كتاب الأذكياء راعى فيها أصحابها الطبقة التي ينتمي إليها المخاطَب، نأخذ المثال التالي: " دخل عبد الملك بن صالح دار الرشيد فلقيه إسماعيل بن صبيح الحاجب فقال: اعلم أنه ولد لأمير المؤمنين ابنان فعاش أحدهما ومات الآخر، فيجب أن تخاطبه بحسب ما عرفتك. فلما صار بين يديه قال: سرّك الله يا أمير المؤمنين فيما ساءك، ولا ساءك فيما سرك، وجعلها واحدة بواحدة تستوجب من الله زيادة الشاكرين وجزاء الصابرين"[3]، إن كلام عبد الملك بن صالح، مكيف حسب طبقة مخاطَبه الذي هو الخليفة هارون الرشيد فالحاجب قد نبهه بأن يكلم الخليفة حسب مقامه، والطبقة التي ينتمي إليها (الطبقة الحاكمة)، وهذا من باب التأدب والاحترام، وبالتالي الأخذ بعين الاعتبار حال المخاطَب يفرض على المتكلم اختيار ألفاظا دون أخرى، "فاختيارنا للفظ دون آخر يخضع لعوامل عدة تعود إلينا وإلى نوع المخاطب وطبيعة الموضوع والقصد من الخطاب"[4]، قد ذكرنا أحوال المخاطَب سابقا لذا فمعرفة هذه الأحوال وطبيعته، يساهم في تحديد نوع الخطاب، ونوع الألفاظ وطريقة الحوار ففي سياق المنقول من ذلك عن الوزراء، يحكى أنه "بلغنا عن الرشيد أنه رأى يوما في داره حزمة خيزران فقال لوزيره الفضل بن الربيع: ما هذا؟ فقال: عروق الرماح يا أمير المؤمنين ولم يرد أن يقول الخيزران لموافقته اسم أم الرشيد"[5]، هذا الكلام في غاية البلاغة، اضطر فيه المتكلم إلى توظيف المجاز المرسل استجابة لمقام مخاطَبه، إذ آثر الوزير الفضل بن الربيع أن يسمي الحزمة ب"عروق الرماح" من أن يذكرها باسمها "الخيزران" تأدبا مع الخليفة هارون الرشيد، لموافقة هذا الاسم (الخيزران) اسم أم الخليفة فجاء كلامه في غاية اللباقة والتأدب.

---

[1] حسن المودن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، ص238.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] ابن الجوزي، الأذكياء، ص110.

[4] الباهي حسان، الحوار ومنهجية التفكير النقدي، ص10.

[5] ابن الجوزي، المصدر السابق، ص35.

نستنتج أن، مقام المخاطَب فرض على المتكلم هذه الصيغة في الكلام، كما نشير إلى أن عدم الأخذ بعين الاعتبار مقام المخاطَب وأحواله، -الذي يفرض على المتكلم حالة من التأدب- أثناء بناء الخطاب يفضي إلى فشله، وخير مثال نستدل به ذاك الحوار الذي جرى بين المأمون وحسن اللؤلؤي: "وبلغنا أن حسنا اللؤلؤي كان يحدث المأمون والمأمون يومئذ أمير، فنعس المأمون فقال له اللؤلؤي: نمت أيها الأمير، فاستيقظ المأمون وقال: سوقي والله، يا غلام، خذ بيده".[1] إن عدم مراعاة أقدار المخاطبين، أدى إلى فشل الخطاب إذ أمر المأمون إخراج اللؤلؤي من مجلسه لسوء أدبه، رغم أن اللؤلؤي لم يقصد إساءة الأدب مع الأمير، بل كان يقصد تنبيهه اعتقادا منه أن "هؤلاء إنما يردون الحديث ليناموا عليه، فكان إيقاظه غفلة عما يراد من الحديث وسوء أدب"[2]، لكن تعارض مقصدية المتكلم مع مقصدية المخاطَب أدى إلى فشل الخطاب.

يبدو أن هذا النوع من الخطاب كان متداولا في تلك الحقب، إذ عرف عند البلاغيين بأساليب التأدب في الكلام، فقد أشار إليه بن الجوزي في المدونة بقوله: "إياكم ومخاطبة الملوك بما يقتضي الجواب فإنهم إن أجابوكم شق عليهم، وإن لم يجيبوكم شق عليكم"[3]، فنجاح وفعالية الخطاب تتحقق بمدى مطابقته للمخاطَب، وقدرته على استمالته والتأثير فيه. دون أن نغفل جانبا مهما يكاد يكون لصيقا به، وهو مراعاة حال المخاطَب؛ والتي تعني " أن نأخذ بعين الاعتبار هويته اللغوية والاجتماعية والثقافية، وأن نستحضر الظروف الموضوعية وخصائصه النفسية والذاتية التي تحكمه وتحدده"[4]، بمعنى أن يستحضر المتكلم في خطابه كل الظروف المحيطة بمخاطَبه، فالمخاطَب ليس مجرد آلة مستقبلة، بل هو كائن حي متفاعل مشارك في بناء الخطاب بظروفه وخلفياته وهويته، فعلى المتكلم أن يأخذ بعين الاعتبار المخاطَب في تعدديته واختلافه. فكما يقول الجاحظ: "وكلام الناس في طبقات كما أن الناس أنفسهم في طبقات"[5]، فمراعاة حال المخاطَب تشمل مراعاة مراعاة الحال السوسيولغوي، والحال الذهني والثقافي، والحال النفسي الانفعالي فإذا ما نظرنا في

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص31.

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، ص. ص35- 36.

[4] حسن المودن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، ص241.

[5] الجاحظ، البيان والتبيين، ص144.

أعمال اللغويين العرب، وبخاصة أعمال النحاة أثناء جمعهم اللغة العربية وتقعيدها، نجدهم استندوا إلى لغة "البدو والأعراب، وهو ما يعني أن النموذج الأعرابي هو الذي على أساسه أعيد تشكيل الهوية اللغوية العربية[1]، فالقواعد النحوية عند سيبويه بنيت بمراعاة اختلاف هذه الحالات، وبخاصة الحالة الذهنية للمخاطب والتي تعني أخذ الكفايات اللغوية الذهنية بعين الاعتبار، أي التفاوتات الذهنية من مخاطَب إلى آخر، ومن ثمة من طبقة لأخرى.

كما تبرز أهمية المخاطَب، من خلال التفاعل الخطابي، "فما تكلم أحد إلا وأشرك معه المخاطب في إنشاء كلامه، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره وكأن الغير ينطق بلسانه"[2] ويضل هذا التفاعل، القائم بين المتكلم والمخاطَب (المستمع) محكوما بإشراك الآخر، ولكن الإشكال يطرح في كيفية إشراك الآخر؛ فيكون "إما عن طريق الإغواء "فن التعبير" أو عن طريق الحجاج "فن الإقناع*"، وفي اختيار أحدهما يتحدد موقع المستمع"[3]، الذي لم يعد متلقيا سلبيا، بل أصبح يتمتع بمكانة لا تقل أهمية عن مكانة المتكلم، إذ "يعد مكونا أساسيا في العمليات التخاطبية والتواصلية وموجها ضروريا لطبيعتها وأهدافها"[4]، وبذلك أصبح متلقيا فاعلا، يشارك في بناء الخطاب وبالتالي يساهم في تشكل بلاغة المتكلم، فلم تعد السلطة بيد المتكلم لوحده وإنما أصبح يشاركه فيها مخاطبه (المتلقي)، "فأصبح متلقيا ايجابيا يتلقى ما يتلقاه ويفكر فيه ثم يرد ويناقش ويفند ويدعم لينتقل –بذلك– من موقع التلقي إلى موقع الإرسال، فالطرفان يتبادلان فيما بينهما المواقع"[5] والتبادل والتبادل في المواقع يصاحبه تبادل في الأفكار ووجهات النظر، وتبادل في الحجج والبراهين،

---

[1] حسن المودن، "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، ص244.

[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 2000، ص50.

[3] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية وعرفية لآليات التواصل والحجاج، ص20.

*تعتبر البلاغة فنا للإقناع لما يكون مجال النقاش ديمقراطي، كالمحاكم أو حتى المناقشات الناتجة عن الاختلافات بين الأفراد، أما حين تتقيد الحريات الفردية، وترتكز في الأديرة والمعابد، أو تتخذ كأسلوب للتزيين (كالبلاغة العربية والبلاغة الغربية الكلاسيكية، في عهد سلطة الدين)، فإنها تصبح كفن للتعبير. وينتج عن هاذين الاعتبارين غايتين الأولى: غايتها الحجاج والثانية: غايتها الإغواء. للإفادة أكثر ينظر، عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية وعرفية لآليات التواصل والحجاج، ط2، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012.

[4] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص20.

[5] حافظ اسماعيلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ص10.

"فالحجاج أصل في كل تفاعل، كائنا ما كان"[1]، لكن الإشكال الذي يطرح في اطار هذا التفاعل، من الذي يمتلك المعنى، هل هو المتكلم بوصفه منشئ الخطاب؟ أم هو المخاطَب بكون الخطاب أنشئ من أجله؟ ويجيب عن هذا التساؤل كل من دوفا ولتيناماكي (1996) Dufva and Lahteemmanki، فالمعنى عندهما: "ليس شيئا مرتبطا بأي منهما لوحده، لكنه شيء "متفاوض" بشأنه في اطار التفاعل بينهما إنه "بناء اجتماعي"[2]، هذا يعني أن المعنى مشروع تعاوني ملتزم اجتماعيا، أي أن إنتاج المعنى يحدده الإطار الاجتماعي للمتخاطبين، لكن جاكندوف يختلف مع هذا القول، إذ يقول: "وأختلف فقط مع هذا القول إن هذا كل شيء"[3]، أي أن التفاعل عند جاكندوف، لا يحدده فقط الإطار الاجتماعي، فالمعنى الذي يكون في ذهن المتكلم يتم صناعته قبل الدخول في هذا التفاعل، لكن بمجرد الدخول في هذه العلاقة يعاد تشكيل المعنى، "إذ أن هناك شيئا ما في رأس السامع لم يكن فيه من قبل، وربما ينتج عن هذا التفاوض شيء مختلف في رأس المتكلم أيضا"[4]؛ أثناء التفاعل (لتفاوض) بين المتكلم والمخاطَب قد يطرأ شيء جديد لم يكن موجودا من قبل في ذهن السامع (فمثلا قد يغير من موقفه، أو من رأيه) وذلك تبعا للحجج التي يقدمها المتكلم لإثبات وجهة نظره، لكن وفي مقابل هذا يحصل أن يطرأ كذلك على ذهن المتكلم معان أخرى لم يكن ليستحضرها لو لم يدخل في هذا التفاعل، "فيمكن أن نقول بكل إيجاز، إننا ننسب حالات ذهنية إلى الآخرين، وانطلاقا من هذه الحالات الذهنية –وأحيانا انطلاقا من أحكام على هذه الحالات الذهنية– نتفاعل مع الآخرين"[5] فالمتكلم يبني كلامه وفقا لمستجدات التفاعل (التفاوض): كردة فعل مخاطَبه من أقوال وأفعال وتصرفات ودرجة خضوع مخاطَبه من عدمها فتجد المتكلم مجبرا على استعمال تراكيب دون أخرى وألفاظا دون أخرى. وكذلك يفعل المخاطب فالمعنى يبنى بطريقة تدرجية على شكل سؤال/جواب.

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص229.

[2] ر.جاكندوف،ن. شومسكي، ر.فندلر، دلالة اللغة وتصميمها، ترجمة: محمد غاليم، ومحمد الرحالي، وعبد المجيد جحفة ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007، ص32.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4] المرجع نفسه، ص25.

[5] آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص206.

ومثل هذا يمكن أن يقال أيضا عند استعمال المتكلم لألفاظ من قبيل؛ "قد" و"لما" و"لن" و"لم" و"لا" و"ما"، وغيرها من ألفاظ الاعتقاد، التي تعكس اختلاف درجة الاعتقاد لدى المخاطَب، فهي "من الحروف التي تكون دليلة على حال المخاطَب خصوصا والمقام عموما"[1] فمثلا: "لن" حرف يعبر به المتكلم عن يقين شديد لا يبلّغه حرف نفي آخر، إذ هي نفي "لسوف".

كما تتحدد ضروب القول من ناحية أخرى، بالعلاقة بين المتكلم والمخاطَب، "فكلما ضعفت العلاقة بين المتكلم والمخاطب قويت العلاقة بين المتكلم والكون الخارجي، وسيطرت الألفاظ المحيلة على الخارج في البنية المنجزة. وعلى العكس من ذلك كلما قويت العلاقة بين المتكلم والمخاطب وتوترت، ضعفت العلاقة بين المتكلم والكون الخارجي، وسيطرت ألفاظ الاعتقاد غير الإحالية على البنية المنجزة"[2]، نبسط الفكرة فنقول: تقوم العملية التخاطبية على ثلاثة عناصر أساسية، هي: المتكلم والمخاطَب والسياق أو الكون الخارجي، فكلما ركز المتكلم على عنصر من عناصرها ضعفت العناصر الأخرى، فلما يركز على المخاطَب تجيء بنية الخطاب مشكلة من ألفاظ تدل على المخاطَب، والعكس صحيح بالنسبة إلى السياق أو الكون الخارجي فكلما ركز عليه غابت الألفاظ الدالة المخاطَب، وبالتالي يتلاشى هذا المخاطَب من خطاب المتكلم. ويبقى الخطاب يتراوح أحيانا بين "مقاصد المبدعين وانطلاقهم في فضاءات الإبداع وبين فهم المتلقين وحدود الإدراك والإمتاع، وهذه الإشكالية حفل بها التراث البلاغي والنقدي العربي في تلقي النص وفهمه"[3] وإبداعه.

---

[1] خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة تداولية، جامعة منوبة، تونس، 2001، ص80.

[2] المرجع نفسه، ص81.

[3] عبد العليم بوفاتح، "حضور المتلقي ودوره في إنتاج النص عند البلاغيين"، مجلة الباحث، ع5، ديسمبر 2010 ص132.

كما أشار سيبويه في كتابه، أن غياب المخاطَب في الخبر الابتدائي "غيّب الألفاظ التي تكون دليلة علي اعتقاد المتكلم بدرجة تفوق مجرد الإثبات. كما أن حضور المخاطب منتظرا أو متوقّعا خبرا يولد في مستوى البنية حضور ألفاظ معبرة عن اعتقاد المتكلم من مثل "قد" و"لما""[1].

مجمل القول، كلما وجد توافق بين المتخاطبين كلما بدت العلاقة طبيعية، وبالتالي يستمر الخطاب ويطول، ويقل فيه استعمال المجاز والحجاج، فتكون الألفاظ معبرة عن الكون الخارجي أي الواقع التخاطبي، ومعبرة عن معان مباشرة، وبخلاف هذا، فكلما توترت هذه العلاقة، بعدت المسافة بينهما وزادت حدت الخطاب، فتكون الألفاظ حاملة لمعان مجازية غير مباشرة، ونتيجة لهذه الفجوة بين المتكلم والمخاطَب، يلجأ المتكلم لاستعمال ألفاظ ترتبط بالكون الخارجي، أي الألفاظ تكون دالة على مقام التخاطب، لا على المخاطب في حد ذاته. وبعض ألفاظ الاعتقاد هي: قد، أظن، أعتقد، ربما. وهذا يدل على أن للمخاطَب دوره التأثيري في صناعة بلاغة المتكلم وأنه يقوم بتشكيل أنموذج معين لكل وسط لغوي يتواجد فيه، ويفرضه بذلك على المتكلم.

وعليه نخلص، إلى أن هذا التحول في الموقع، نتج عنه تحول على مستوى العلاقة، ففي البلاغة القديمة، وبحكم سلبية المخاطَب، كانت العلاقة بينه وبين المتكلم رأسية، إذ ينظر إليه على أنه في درجة أدنى من درجة الخطيب، أما في البلاغة الجديدة؛ وبحكم ايجابيته، أصبحت العلاقة بينهما أفقية؛ " وباختصار شديد، فإن الغلبة أو الاقتناع في الخطابة (البلاغة) الجديدة، لا يتأتى لمن يمتلك فقط سحر الخطابة (البلاغة)، بل لمن يمتلك، إلى جانب ذلك فن الجدال وقوة الإقناع والتأثير والسلطة والحجاج"[2]، فهذه العوامل مجتمعة غيّرت من مكانة المخاطَب وجعلته يضاهي المتكلم مكانة وحجة وبلاغة، حتى أصبح يتحدث عن "بلاغة المخاطَب"، إذ يشكل عنصرا أساسيا في العملية التخاطبية، حتى أن آرسطو في كتابه الخطابة يلح على أهمية المستمع وفعاليته فيقول: "هناك ثلاثة أصناف من الخطابة؛ كما أن هناك ثلاثة أصناف من المستمعين كما أن هناك ثلاثة أشياء ينبغي أن تراعى في الخطاب ألا وهي: الخطيب وموضوع الخطاب والمستمع، إن الغاية

[1] خالد ميلاد، الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، ص. ص81- 82.

[2] حافظ اسماعيلي علوي، الحجاج مفهومه ومجالاته، ص10.

النهائية هي هنا العنصر الأخير أي المستمع"[1]، فهو يحضى بمكانة خاصة منذ القدم وإن لم يركز عليه في تحليل الخطابات.

يركز آرسطو على عنصر المتلقي، ويجعله الغاية النهائية من الخطاب الموجه إليه. ويضيف بأن التركيز عليه يؤدي إلى بروز الوظيفة الإفهامية أو البلاغية أو الحجاجية –إذا ما نظرنا من منظور إحداث أثر ما في المتلقي–، فغاية الأقوال الحجاجية أو البلاغية هو تغيير الأحوال النفسية والفكرية للمتلقي.

لنتأمل المثال التالي المسوق من المدونة، محاولين استنباط دور المتلقي في بناء الخطاب وبالتالي تحديد مكانته ضمن العملية التخاطبية: "شكا جماعة من الصالحين ضرر الأتراك إلى أمير المؤمنين، فقال لهم: أنتم تعتقدون أن هذا بقضاء الله، فكيف أدفع قضاء الله؟. فقال له أحدهم، صاحب القضاء: قال: " وَلَوْلا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ [2]". فأفحم أمير المؤمنين."[3]، يبدو أن المتخاطبين أحدهما أعلى مكانة من الآخر، فالمتكلم طبيعي أن يمتلك السلطة المادية والمعنوية؛ فهو أمير المؤمنين أما المخاطَب مهما كانت حاله ومكانته فهو أقل درجة من المتكلم، وهذا من منظور البلاغة القديمة التي –كما أسلفنا الذكر– التي أعطت للمتكلم مرتبة أعلى من مرتبة المخاطَب، فهو الذي يوجه الخطاب ويحدد معانيه، ويمتلك الحجة وبالتالي يتحكم في الخطاب والمخاطَب معا، إذ بوسعه إنهاء الخطاب متى شاء وكيف ما شاء. رغم أن المخاطَب هنا هم جماعة من الصالحين، فمن المفروض أن تكون لهم مكانة خاصة عند العام والخاص.

أما من منظور البلاغة الجديدة، فإن المتلقي أصبح متلقيا ايجابيا وفاعلا، يسهم في بناء الخطاب: إذ يرد ويناقش وينفي ويدافع عن موقفه، وهذا ما فعله صاحب القضاء الذي تكلم بالنيابة عن جماعة الصالحين، فقدم حجة تغلب بواسطتها على أمير المؤمنين، أدى ذلك إلى تغيير جهة

---

[1] محمد الوالي، "بلاغة الحجاج"، مجلة علامات، ع5، النادي الأدبي الثقافي، جدّة، 1996، ص158.

[2] سورة البقرة، الآية 251.

[3] ابن الجوزي، الأذكياء، ص95.

الخطاب، –أدى إلى إفحام أمير المؤمنين–، الذي لم يكن يتوقع هذا الرد الجريء فالمخاطَب لم يقبل رد وموقفه فاعترض، وباعتراضه هذا أعاد تشكيل بنية الخطاب، وإن كانت تظهر في قول أو ردة فعل (جسدية) أو تعابير وجه، فإفحام أمير المؤمنين لم يكن يتصور من قبل الدخول في هذه العملية التخاطبية، إذ طبيعة العلاقة بين المتكلم والمخاطَب تفرض نمطا معينا من الحوار، فالعلاقة بينهما علاقة عمودية، إلا أن المخاطَب خرق هذه العلاقة، فغيّر من بنية الحوار.

من خلال هذا الحوار البسيط، أمكننا أن نبيّن هذا التحول الحاصل في موقع المستمع والدور الفعال الذي يحضا به، حيث امتلك صاحب القضاء سلطة الحجة مقابل سلطة المكانة فأصبح بذلك في درجة موازية لدرجة المتكلم، إن لم نقل – وفي هذه الحال (الحوار)– أعلى منه درجة، – بالنظر في حجية الحجة– إذ أن المخاطب استطاع التغلب على أمير المؤمنين إلى درجة إفحامه فغيّر بذلك مجرى الخطاب. وكذلك الأبحاث التي جاءت في البلاغة العرب

ية حيث ركزت على ضرورة إفهام المخاطَب؛ "أي إفهام السامع أو المتلقي وكذا إقناعه وقمع المجادل وإفحامه، أي إدخال المخاطَب كعنصر أساسي في فعل التخاطب، وبالتالي الانتقال من الاشتغال على النص كمرجعية وسلطة، إلى الاشتغال على إنتاج نص بياني وإنتاج قواعد وأسس ضابطة لعملية إفهام السامع والمتلقي"[1].

إن تحول مكانة المخاطَب، نتج عن تحول في منظور البلاغة، إذ أصبح بإمكاننا " تصور منظور جديد للبلاغة، ليس فقط باعتبارها نظرية لإنتاج الأفكار أو الممكن منها، لكن باعتبارها فنا لنظام الاعتقاد، أو قل فنا للإقناع النظري والثقافي (الإيديولوجي)، والتي سيحتل "موقع المستمع فيها" قطبا أساسيا يحدد طبيعتها واتجاهاتها وأهدافها (إغواء وإقناع)."[2] فالإغواء يتجه نحو مخاطبة العاطفة وهو تغييب شبه كلي للعقلانية، بخلاف الحجاج الذي يخاطب العقل سعيا إلى الإقناع والبحث عن الحقيقة، التي تظل نسبية، لكن هذا التمييز بينهما لا يلغي أحدهما، بل ينتج عنه

[1] سعيد النكر، المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ط1، عالم الكتاب الحديث، 2012، نقلا عن: العباس عبدوش، "غلط الفهم وتغليط الإفهام نظرة في الخطاب الديني"، مجلة الخطاب، ع15، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، تيزي وزو، 2014، ص125.

[2] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص19.

تلازما بين التخييل والحجاج، فيستعمل الإغواء كطريقة للإقناع واستمالة المخاطب والتأثير فيه وهو غاية الحجاج ومدار البلاغة.

يتضح لنا مما ذكر، أن المجال التداولي المجال الأوسع لممارسة الفعل الخطابي أو البلاغي، وهو المجال الخصب للتفاعل بين المتكلم والمخاطَب، حيث ينتج أشكالا عديدة ولا متناهية من الصيغ والأقوال التي لا تتحدد قيمتها في الجانب النظري، وإنما في جانبها العملي أو التداولي داخل حيز اجتماعي، فالبحث داخل "موقع المستمع" يتطلب البحث المسبق عن العوامل المشتركة التي سيقوم عليها الحجاج، والتي تتلاءم مع الوضعية التخاطبية، ذلك أن بناء العمليات الحجاجية، تستوجب على المتكلم اعتبار المخاطَب منذ البداية، وإلا فإن كلامه (حججه)، لا يؤدي وظيفته الأساسية وهي الوظيفة التأثيرية والإقناعية.

نخلص مما تقدم، إلى أن نجاح أي عملية تخاطبية (بالتالي العملية الحجاجية)، تحكمها عدّة عوامل؛ أساسها الأخذ المخاطَب بعين الاعتبار، قبل بناء أي خطاب. ومادام أن التفاعل الايجابي بين المتكلم والمخاطب تحكمه عوامل مختلفة: معرفية وسياقية ونفسية وإعتقادية ومجازية، فإن التداولية هي المجال الخصب الذي يوفر هذه العوامل مجتمعة، "فكما يحددها فوكوني، جزء من العلم المعرفي باعتباره المستوى الوسيط بين العالم الحقيقي أو الفيزيائي وعالم اللغة"[1]، فيقودنا هذا الأمر إلى طرح السؤال التالي: كيف يمكن للمتكلم أن ينتج تأثيرا ما داخل سياق تواصلي انطلاقا من الاستعمال اللغوي؟، وبعبارة أخرى؛ كيف تتشكل بلاغة المتكلم، باعتبار أن البلاغة حجاج؟ كيف تساهم الآليات البلاغية في تجسيد بلاغة المتكلم؟ إنها أسئلة تدفع إلى البحث في الآليات التواصلية (لسانية، بلاغية، حجاجية، منطقية،...) الهادفة إلى إحداث التأثير والإقناع في المخاطب.

وبإيجاز شديد، كيف تتشكل بلاغة المتكلم؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه في العنصر الموالي: إلا أننا نشير في هذا السياق إلى اكتفائنا بعرضنا للاستعارة، ذلك أننا نعتقد أنها نموذج

---

[1] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير، ص18.

يصلح لأن يعبّر عن مختلف الآليات البلاغية، وسوف نعمل على تبيانه على مدار هذا المبحث الموسوم ب" آليات الإقناع".

3-آليات الإقناع:

نستعرض في هذا العنصر بعض الأساليب الاقناعية التي يعتمدها المتكلم في تشكيل بلاغته وبالتالي تحديد علاقة هذه الأساليب بحجاجية خطابه. فمن أهم المباحث التي تناولتها دراسات اللغويين والبلاغيين والنقاد، مبحث الاستعارة، والتي أصبحت تعد آلية من آليات الحجاج، وينظر إليها من منظور تداولي حجاجي؛ أي من خلال قوتها الحجاجية. وبحكم أن خطاباتنا اليومية لا تخلو من الطابع المجازي، فإن هذا ما يمنح أقوالنا وظيفة حجاجية غير الوظيفة الإخبارية، فهي من الوسائل التي تتيحها اللغة للمتكلم لتحقيق أهدافه والتأثير في مخاطَبه، إذ تمثل الخاصية الجوهرية التي تميز اللغات الطبيعية.

وانطلاقا من مقولة اللغوي الفرنسي ديكرو O. Ducrot أننا نتكلم عامة بقصد التأثير ولكون هيمنة الاستعارة على حوارات الأذكياء، تتبلور إشكالية المبحث: كيف تستطيع الاستعارة تحقيق وظيفة حجاجية إقناعية، يستغلها المتكلم للتأثير في المخاطَب وإقناعه، رغم أنها تنتمي إلى الأساليب البلاغية (علم البيان)؟ وبعبارة أخرى كيف يمكن للاستعارة أن تدعم طاقة القول الحجاجي، وبالتالي تثبت قدرتها الإقناعية، فنعدّها حينئذ من وسائل الحجاج، تؤدي وظيفة التأثير والإقناع؟

1-الاستعارة الحجاجية:

قبل الحديث عن الوظيفة الحجاجية للاستعارة، أي قوتها الحجاجية، لا بد من الحديث عن بعض الاتجاهات التي اهتمت بها، وأولتها مكانة خاصة في تحليل الخطابات، باعتبارها تساهم في بناء القول الحجاجي من مختلف جوانبه: من الاستدلال إلى التأثير ثم الإقناع.

أ-الاستعارة من المنظور العربي إلى المنظور الغربي:

لاقت الاستعارة في التراث العربي عناية خاصة من قبل الدارسين، اعتبرت على أنها؛ إما نوع من التشبيه حذف أحد طرفيه، أو على أنها نقل الاسم عن الشيء، ففي اللغة الاستعارة من العارية، والعارية ضرب من المعاملة؛ "وهي أن تستعير بعض الناس من بعض شيئا من الأشياء ولا يقع ذلك إلا من شخصين بينهما سبب معرفة ما يقتضي استعارة أحدهما من الآخر شيئا"[1] وهذا ما يقضي وجود علاقة بين المستعار منه والمستعار له، وفي الاستعارة وجود علاقة بين طرفيها فيظهر لنا أن هناك عملية نقل بينهما، إذ ينتقل المعنى من المستعار منه إلى المستعار له محافظا على معناه الأصلي (الأول)، على سبيل المشابه.

يعرفها أبو هلال العسكري في كتابه الصناعتين، بقوله: "الاستعارة نقل العبارة من موضع استعمالها في أصل اللغة إلى غيره لغرض، وذلك الغرض إما شرح المعنى وفضل الإبانة عنه أو تأكيده، والمبالغة فيه، أو الإشارة إليه بالقليل، أو تحسين المعرض الذي يبرز فيه"[2]، تعتمد الاستعارة النقل عند العسكري وعند أغلب البلاغيين، ففي تعريفه هذا يبين المواطن التي تجوز فيها الاستعارة أو النقل، إذ يشترط لهذا النقل أن يتضمن فائدة؛ كأن يشرح معنى ليقربه من ذهن المخاطَب (السامع)، أو تأكيد هذا المعنى، أو المبالغة فيه، أو الإيجاز في اللفظ لتأكيد المعنى في ذهن السامع وبالتالي إفادته، على العموم فهو يركز على الدور الإيجازي للاستعارة، والذي يمكن أن نمثل له بالحوار التالي:

"نظر المأمون إلى ابن صغير له في يده دفتر فقال له: ما هذا بيدك؟ فقال له بعض ما تسجل به الفطنة وينبه من الغفلة ويؤنس من الوحشة، فقال المأمون: الحمد لله الذي رزقني من الولد من ينظر بعين عقله أكثر ما ينظر بعين جسمه وسنه."[3]

---

[1] ابن الأثير، المثل السائر، ج1، ص348.

[2] أبو هلال العسكري، الصناعتين، الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986، ص205.

[3] ابن الجوزي، الأذكياء، ص142.

من خلال هذا الحوار البسيط، تتجلى لنا بلاغة المتكلم بصورة رائعة، حيث عبّر المتكلم والمخاطَب عن قصدهما بقول مجازي، فالابن أشار باللفظ القليل إلى المعنى الكثير، لما شرح لأبيه سبب حمله لدفتر كان معه، وبدا المأمون شديد الإعجاب بإجابته، بقوله: الحمد لله الذي رزقني من ولدي من ينظر بعين عقله، فجملة "عين عقله" تعبّر عن هذا الإعجاب المصحوب بالافتخار، فشبه عقل ابنه بكائن حي جعل له عينا ينظر بها، إلا أنه حذف المشبه به وترك قرينة تدل عليه هي "عين" على سبيل استعارة مكنية. فجعل "حسن الاستعارة طريقا إلى البلاغة في القول، ففيها تقريب لمعنى البُغية، وقصد إلى الحجة مما يبعد الإنسان عن حشو الكلام"[1]

أما عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز، فإنه ينفي عن الاستعارة صفة "النقل" ليستبدله بصفة "الادعاء" فيقول: "الاستعارة إنما ادعاء معنى الاسم للشيء لا نقل الاسم عن الشيء"[2]، ولا يعني بالادعاء معنى "الزعم"، الذي فهمه من اشتغلوا في تقويم إنتاج عبد القاهر الجرجاني، على حد قول طه عبد الرحمن، وإنما هو الالتباس الاستعاري.

قد وصفت أعمال عبد القاهر الجرجاني، بأنها تتسم بالجدل تارة وبالتأسيس تارة أخرى بالجدل كونه خالف من سبقه في بعض المقولات والمفاهيم البلاغية، (كمفهوم البلاغة وقضية اللفظ والمعنى)، أما باعتبار أعماله تأسيسية أنه كان له السبق في تأسيس لمقولات ومفاهيم كنظرية النظم، "واستحق بذلك أن يعتبر مؤسس علم البلاغة العربي".[3] بما أن مفهوم الاستعارة عنده يقوم على مبدأ الادعاء، فإن لهذا الادعاء ثلاثة خصائص هي:

"أولها، مبدأ ترجيح المطابقة: مقتضاه أن الاستعارة ليست بقدر ما هي في المطابقة.

والثاني، مبدأ ترجيح المعنى: مقتضاه أن الاستعارة ليست في اللفظ بقدر ما هي في المعنى.

---

[1] العسكري، الصناعتين، ص88.

[2] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق: رشيد رضا، تعليق وترتيب: ياسين الأيوبي، ط1، المكتبة العصرية بيروت، 2000، ص280.

[3] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص304.

والثالث، مبدأ ترجيح النظم: مقتضاه أن الاستعارة ليس في الكلمة بقدر ما هي في التركيب*."[1] فالمبدأ الأول تتزايد درجات التشابه بين المستعار منه والمستعار له إلى درجة المطابقة، أما المبدأ الثاني يقضي بأن الادعاء يكون في المعنى، حيث يشكل اللفظ وعاء للمعنى، أما في المبدأ الثالث، فإن الادعاء يجمع بين العقل والنحو، ذلك أن الكلام ليس مجرد تلفظ ارتجالي للكلمات بقدر ما يجب أن يوافق العقل، فالاستعارة تتعلق بالتراكيب، لأن "الكلام على ضربين، ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، "خرج زيد" وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر: الكناية والاستعارة والتمثيل."[2] وهذا تمييز دقيق بين ظاهر اللفظ في الاستعمال العادي والاستعمال المجازي، عن طريق العقل كما أشار إلى أن الاستعارة المكنية هي أبلغ من الاستعارة التصريحية، ذلك لما فيها من إشغال للعقل، إضافة إلى أنه بين الدور الذي يقوم به الخيال في تشكيل الاستعارة وتأويلها؛ "والخيال عنده أداة ضرورية لإيضاح ما لم يستطع التعبير العادي أن يؤديه أو يوضحه"[3]، كما أن معاني الألفاظ والتراكيب النحوية ترتبط بالخيال، "وما المعاني الإضافية التي تنبع من الصورة وتشع منها عندما ترتبط الصورة بما يقتضيه النظم، إلا معاني النحو، وما معاني النحو إلا الإيحاءات التي يقوم الخيال بدور في إبرازها وتنسيقها"[4] ليمنحها طابعا تداوليا، بين المتكلم والمخاطَب فالاستعارة نسق فكري

---

[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص305.

* يقصد بالمقتضى المطابقي للادعاء: هو أن القول الاستعاري يحتمل تخريجه على المعنى الظاهر، فضلا عن احتماله الدلالة على المعنى المجازي. والمقتضى المعنوي للادعاء هو أن القول الاستعاري يستند إلى بنية استدلالية. والمقتضى النظمي للادعاء هو أن القول الاستعاري يحتوي أمرين هما: مقتضيات العقل وقوانين النحو. لتفصيل في هذه المبادئ ومقتضياتها، ينظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي، المغرب، 1998.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، ص356.

[3] أحمد عبد السيد الصاوي، مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين دراسة تاريخية فنية، منشأة المعارف الإسكندرية، 1988، ص93.

[4] المرجع نفسه، ص93.

قائم على التخيّيل والتداول في وسط اجتماعي معين، وهي "عند الجرجاني بنية معرفية معقدة التركيب مختلطة المكونات"[1].

بفضل مبدأ الادعاء خرجت الاستعارة عن مبادئ المنطق التقليدي (مبدأ عدم التناقض: الذي يكون فيه القول الاستعاري ونقيضه صادقين معا ومبدأ الثالث المرفوع: الذي يكون القول الاستعاري فيه ونقيضه صادقا وكاذبا في نفس الوقت)، لتخلق عالما ثالثا هو العالم الممكن أين تصبح أداة من أدوات الإقناع، لتغدو بذلك آلية من آليات الحجاج، تقر بمبدأ التعارض. ويعد عبد القاهر الجرجاني أول من أعطى لها مفهوما حجاجيا، "فقد أدخل مفهوم الادعاء بمقتضياته التداولية الثلاثة: "التقرير" و"التحقيق" و"التدليل""[2]، لتدخل بذلك عالم التخاطب والتداول "في سياق الجدل الذي نهجه الجرجاني بمنزلة "دعوى"، كما يعد صاحبه "مدعيا" ويعد عمله "ادعاء""[3] فربطها بذلك بالمقام التداولي الحجاجي، القائم على التعارض، فارتقت إلى مرتبة التحاور * ومنهجها الأمثل هو التحاج. "فمن خصائص "استعارية" اللغة أن المعنى الحقيقي والمعنى المجازي يتلازمان في التعبير أو يتعاندان فيه؛ وما تلازم منهما، تضاعفت فيه ذات المتعارض تضاعف تماثل؛ وما تعاند منهما، تزاوجت فيه تزاوج تباين؛ وفي هذا الأخير وحده يكتمل معنى "التحاور" ويحقق "المتحاور" نفسه"،[4] فتظهر حوارية الاستعارة من خلال تعدد الذات المتحاورة أي من خلال تعدد ذات المستعير، الذي هو المتكلم، ولكن كيف تتعدد ذوات المتكلم (المستعير) في القول الاستعاري وقائله واحد ولا محاور له؟

---

[1] حسن المودن، "حجاجية المجاز والاستعارة"، الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: حافظ إسماعيلي علوي، ج3، ط1 عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2010، ص168.

[2] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص313.

[3] المرجع نفسه، ص306.

* قسم طه عبد الرحمن الحوار إلى ثلاثة مراتب، بحسب قوة الحجة ودرجة التفاعل بين المتكلم والمخاطب، وجعل لكل مرتبة منهجا استدلاليا خاصا بها، وهذه المراتب الحوارية هي: 1-مرتبة الحوار، 2-مرتبة المحاورة، 3-مرتبة التحاور. للإفادة أكثر ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 2000.

[4] المرجع نفسه، ص49.

تتعدد ذوات المتكلم في القول الاستعاري، انطلاقا من النظر في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي للاستعارة، من خلال إظهار المعنى وتأويله على المستوى الحقيقي (للمعنى)، ومن خلال إضماره وتبليغه على المستوى المجازي. فتظهر حجاجية الاستعارة في آليتي الادعاء والاعتراض والتي تنتج عنهما الوظيفة الحجاجية لكل ذات. حددها طه عبد الرحمن في أربعة ذوات هي: "الذات المظهرة" (بكسر الهاء) و"الذات المؤوّلة" (بكسر الواو المشددة) و"الذات المضمرة" (بكسر الميم) و"الذات المبلغة" (بكسر اللام المشددة)"[1]، سنحاول من خلال تبيان هذه الذوات مع الوظائف التي تؤديها من خلال المثال التالي:

"أرانا الهدى بعد العمى فقلوبنا به موقنات أن ما قال واقع."[2]

يظهر لنا أن القول فيه التباس، فقد جمع الشاعر بين معنيين مختلفين هما: الهدى والعمى فهما شيئان معنويان نسبهما إلى الرسول (ص)، في سياق جديد عن معناهما الحقيقي على سبيل استعارة مكنية، حيث شبه (الإسلام بالهدى) و(الجهل بالعمى)، وهي حالة معنوية وأخرى جسدية تخص الإنسان، فادعى الشاعر وجود صفة مشتركة بينهما هي: الضلالة، وبذلك الادعاء دخل المستعار له (الهدى والعمى) في جنس المستعار منه (الإسلام والضلالة)، فالمراد من كلام الشاعر ليس تحقيق المشابهة، إلا من حيث تبيان فضل الدين الإسلامي على سائر العباد. من هنا تظهر ذوات المتكلم: فذات مظهرة تدعي وجود معنى حقيقي، تطابق بين المستعار منه والمستعار له (م.منه=م.له)، فتطابق بين (الإسلام والهدي) وبين (الجهل والعمى). فتعترض الذات المؤولة على هذه المطابقة، فيكون هذا القول متناقضا من داخله فالجهل شيء حسي والعمى شيء مادي.

وعليه، تنتقل ذات المتكلم إلى تأويل القول الحقيقي على مستوى المعنى المجازي، ومنه تتفرع إلى ذاتين، ذات مضمرة (مدعية) وذات مبلغة(معترضة)؛ فالأولى تدعى وجود معنى مجازي للقول الاستعاري؛ أي وجود تباين بين المستعار منه والمستعار له، بين (الإسلام≠الهدى) وبين (الجهل≠العمى)، لتعترض على هذا الادعاء الذات المبلغة، فتقر بالتقابل بينهما (الإسلام=الهدى)

---

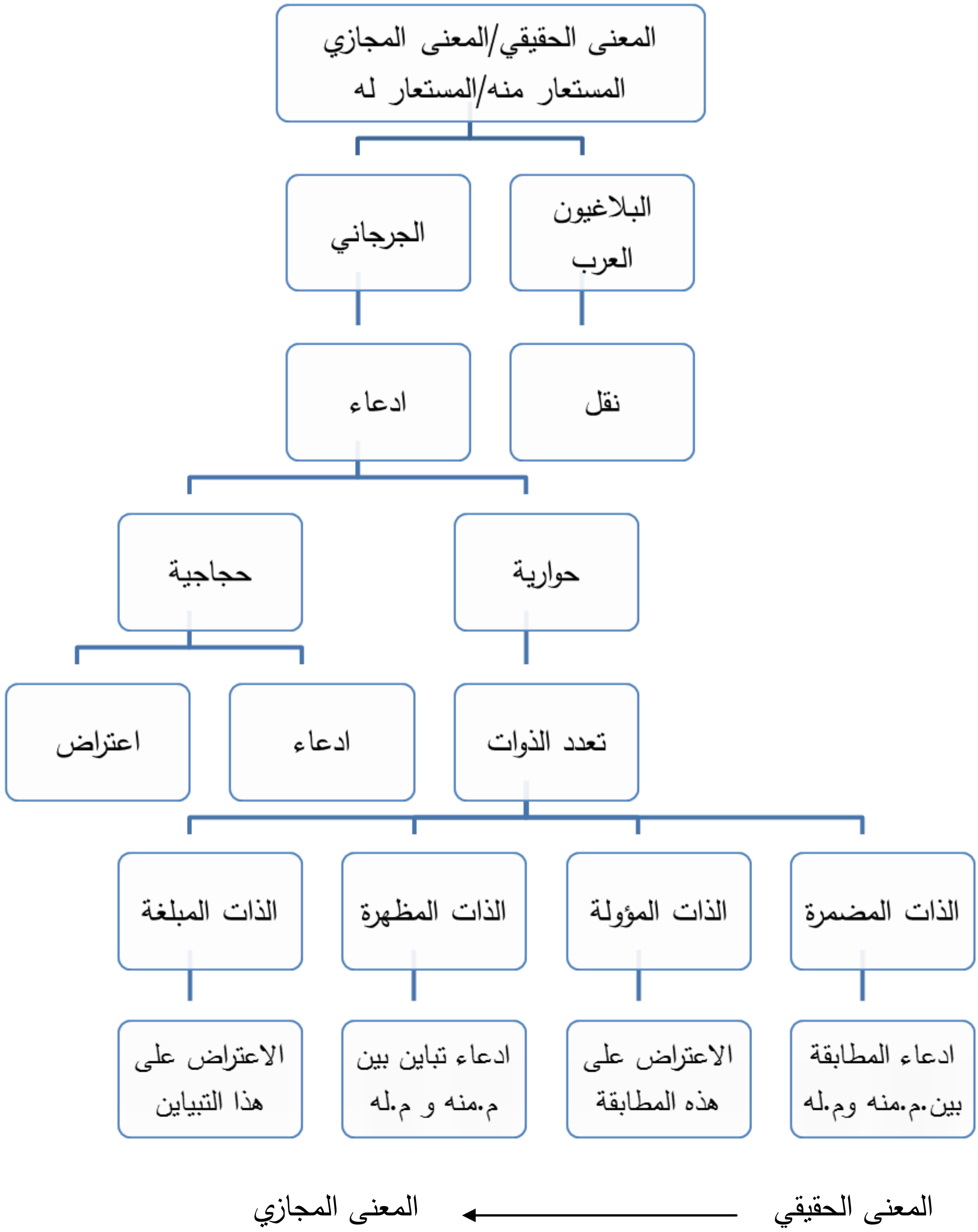
[1] طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص. ص310- 311.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص22.

و(الجهل=العمى)، مما يوقع هذا القول مرة أخرى في التناقض، ولا نصل إلى تأويل المعنى الاستعاري إلا إذا ما أدركنا المعنى المقصود من المتكلم، وهو المعنى الأولى بالظهور من المعنى الحقيقي، وبالتالي ندرك مقصدية القول الاستعاري. فالمعنى المقصود هو مطابقة الجهل للعمى والإسلام للهدى، لا من حيث الشكل الخارجي للألفاظ، وإنما من حيث تبيان عظمة رسالة محمد (ص). وذلك تتفرع عن ذات المتكلم، أربعة ذوات، لا تظهر للعيان وإنما هي ذوات مضمرة، تتشكل داخل ذهن المتكلم، فقبل إنتاجه للمعنى الاستعاري يتقلب بين هذه الذوات.

يمكن أن نلخص ما جاء حول الاستعارة في المخطط التالي:

الاستعارة


المعنى الحقيقي/المعنى المجازي
المستعار منه/المستعار له
البلاغيون العرب
الجرجاني
نقل
ادعاء
حوارية
حجاجية
تعدد الذوات
ادعاء
اعتراض
الذات المضمرة
الذات المؤولة
الذات المظهرة
الذات المبلغة
ادعاء المطابقة بين م.منه وم.له
الاعتراض على هذه المطابقة
ادعاء تباين بين م.منه و م.له
الاعتراض على هذا التبيان
المعنى الحقيقي
المعنى المجازي

2-تداولية الاستعارة:

تتداول الاستعارة في مجتمع ما إذا تم تقبلها في المجتمع الذي أنتجها، فتكمن مقبولية الاستعارة وبالتالي فعاليتها في موافقتها للسياق الذي ترد فيه، لأن ورودها في سياق معين وأدائها وظيفة حجاجية فيه، لا يعني فعاليتها في سياق آخر، فحين تنشأ استعارة ما في وسط معين ثم تنتقل لوسط آخر مختلف عن الذهنية التي أنتجتها (عن طريق الترجمة أو غيرها)، لا يمكنها أن تحمل نفس الفعالية والمقبولية، إذ يمكن أن تتقبل في هذا الوسط الجديد كما يمكن أن ترفض، ذلك أنه "يتم تقبل الاستعارة من قبل قارئها في لغتها الأصلية من خلال التقبل الذهني لها، إضافة إلى قدرة هذا القارئ اللغوية والثقافية"[1]، فإذا ما انتقلت هذه الاستعارة لبيئة أخرى بالتالي تغيير السياق فإنها تفقد وظيفتها، رغم احتفاظها بالمدلول المعجمي، "فالمدلول السيّاقي يذهب أبعد من المدلولات المعجمية، وذلك لا يكون ممكنا إلاّ إذا قدمت الموسوعة سيناريوهات ومدلولات معجمية على شكل تعليمات"[2] يربطها المخاطَب بالخصائص السياقية التي توفرها البيئة الثقافية واللغوية التي ينتمي إليها، ففهم الاستعارة وتداولها يختلف باختلاف هوية وثقافة المجتمع الذي أنتجت فيه، فمن "بين القوانين التداولية التي تنظم قبول الاستعارات (وقرارات تأويلها) قوانين اجتماعية، ثقافية"[3] وتشمل الموسوعة اللغوية والثقافية والدينة والبيئية التي تحكم مجتمعا ما، فمقبولية الاستعارة "إذن تتعلق أساسا بالمحددات الثقافية الاجتماعية المحكومة بالزّمن والذهنية"[4] التي أنتجتها في وسط تداولي "يخضع أساسا لقواعد التخاطب كما يحددها كرايس ويعرضها أمبرتو إيكو ليبين أن مقبولية الاستعارة تتمثل في احترامها لهذه القواعد وليس في واقعيتها أو صدقها"[5]، فالنشاط الاستعاري عند غرايس يتحدد أساسا بخرق أحد هذه القواعد لنوضح هذا الكلام بالجدول التالي الذي نقارن فيه قواعد التخاطب مع مقتضيات الاستعارة:

---

[1] عبد الله الحراصي، نظريات جديدة في الاستعارة والترجمة، على موقع: http://alalamy.hooxs.com/t7725-topic

[2] سعيد الحنصالي، الاستعارات في الشعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر، الرباط، 2005، ص151.

[3] أمبرتو إيكو، السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007 ص241.

[4] سعيد الحنصالي، المرجع السابق، ص150.

[5] المرجع نفسه، ص150.

قواعد التخاطب	صيغتها	الاستعارة
الكم	إفادة المخاطب	الإيجاز والاختصار
الكيف	الصدق في الحديث	يظهر عكس ما يخفيه (يكذب بالمفهوم الأدبي[1])
الطريقة (الجهة)	الوضوح في الحديث	ازدواجية المعنى
الملاءمة (المناسبة)	مناسبة الكلام للموضوع	يخرج الكلام عن مدار الموضوع

وعليه، الاستعارة تخرق جميع قواعد التخاطب، وإذا ما تحدث المتكلم ما بهذه الطريقة، لا يمكن أن نعتبره معتوها على حد تعبير ايكو، وهو ما ظنه الرجل حين سمع الشاعر يقول : "إن أمير المؤمنين لا يبصر الشعر"[2]، حيث شبه "الشعر" بشيء مادي يبصر، فحذف المشبه به وترك قرينة تدل عليه هي يبصر، على سبيل استعارة مكنية ، ففي مثل هذه الحوارات "نجد أنفسنا إزاء استلزام من الواضح أنه يريد أن يقصد شيئا آخر"[3]، وهو فعلا ما قصده الشاعر. فهي بذلك ترتكز على مقصدية المتكلم.

---

[1] سعيد الحنصالي، الاستعارات في الشعر العربي الحديث، ص150.

[2] ابن الجوزي، الأذكياء، ص31.

[3] أمبرتو ايكو، السيميائية وفلسفة التواصل، ص283.

ج-مقصدية الاستعارة:

عرض سيرل في كتابه المعنى والتعبير قضية الاستعارة وعلاقتها بالمتكلم، انطلاقا من بعض القضايا المتعلقة بها، فأثار مجموعة تساؤلات من قبيل: "أ-ماهي الخصوصيات التعريفية للاستعارة؟

ب-لم نستعمل الاستعارات؟

ج-كيف تشتغل الاستعارة؟

د-ما الذي يكسب الاستعارة مزية؟ (...) ففي نظره مشكلة الاستعارة لا يمكن أن يوجد لها حل إلا انطلاقا من تمييز أساسي بين معنى الجملة أو الكلمة من جهة، ومعنى قول المتكلم من جهة أخرى"[1]، فهو يؤمن بازدواجية المعنى في الاستعارة، أولها معنى حرفي مرتبط بالكلمة أو الجملة وثانيها مرتبط بقصد المتكلم، سماه بالمنطوق الاستعاري، وقسّمه إلى ثلاثة أنواع هي: "المنطوق الاستعاري البسيط: وفيه تقوم الاستعارة، على الاستبدال المحدد لكلمة بكلمة أخرى.

المنطوق الاستعاري غير المحدد: وهو يتسم باتساع مجال المعاني التي يحتملها المنطوق الاستعاري.

الاستعارة الميتة: وفيها يهمّل المعنى الأصلي للملفوظ، ليكون المعنى المجازي الاستعاري هو الملفوظ."[2] فحسب سيرل فإن معنى قول المتكلم "هو أساس التميز بين الخطاب الحرفي والخطاب المجازي"[3] وعلى هذا التمييز يربط فائدة الاستعارة، بمعنى قول المتكلم أي؛ بمقصديته فطبيعة أي استعارة ترجع إلى قصد المتكلم واختياره.

---

[1] آن ربول وجاك موشلر، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، ط2، دار سيناترا، تونس، 2010، ص434.

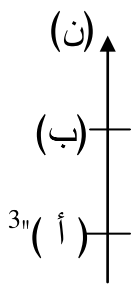
[2] ينظر : عيد بلبع، "الرؤية التداولية للاستعارة" ، مجلة علامات، ع23، منكاس، 2005، على الموقع: http://www.ta5atub.com/t1492-topic

[3] آن ربول وجاك موشلر، القاموس الموسوعي للتداولية، ص440.

د- حجاجية الاستعارة

تميزت حوارات الأذكياء بالتصريح والتلميح، لجأ فيه المتخاطبون لاستخدام الاستعارة في خطاباتهم كونها بديلا لكثير من وسائل الإرغام مثل القوة المادية، وثقة من مستعمليها بأنها أبلغ من الحقيقة حجة، إذ "تعرف الاستعارة الحجاجية بكونها تلك الاستعارة التي تهدف إلى إحداث تغيير في الموقف الفكري أو العاطفي للمتلقي".[1]

ترتكز الاستعارة على المستعار منه، الذي يمثل مقصدية المتكلم، لتحقيق وظيفة الإقناع وبالتالي يمكن أن نعتبرها ذات قوة حجاجية، "فمفهوم القوة الحجاجية يرتبط أساسا بالسياق وبمقاصد المتكلمين، ولا يمكن الحديث عنه خارج هذا الإطار"[2]، ويحيلنا مفهوم القوة الحجاجية إلى مفهوم يكون أشد الارتباط به، هو مفهوم السلم الحجاجي، الذي ترتب فيه الحجج بحسب قوتها، من خلال ورودها في سياق معين، فبحسب وجهة نظر ديكرو فإن "(أ) عبارة عن حجة في(ن) ومثله كذلك، نعتبر (ب) كحجة منجذبة في (ن)، وليس العكس، قياسا إلى فئة حجاجية تحكمها علاقة ترتيبية، نسميها سلم حجاجي، والذي نمثل له بهذا المخطط



حيث (أ) و(ب) حجتان، و(ن) هي النتيجة، وفي هذا المخطط يمكن أن نتحدث على قوّة الحجج، فالحجة المنجذبة نحوى الأعلى تكون أقوى من الحجة من التي سبقتها، وبعبارة أخرى"فإن السلم الحجاجي هو علاقة ترتيبية للحجج"[4] يسمح لنا بالحديث عن "حجة أقوى والأخرى أضعف"[5]. فلنأخذ المثال التالي: : عاد الحجاج بن علاط إلى مكة بعد الهجرة إلى المدينة ليأخذ ماله، لكنه

[1] عمر أوكان، اللغة والخطاب، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2001، ص134.

[2] أبو بكر العزاوي، اللغة والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، 2006، ص104.

[3] Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, les éditions de minuit, Paris, 1980, p18 .

[4] أبو بكر العزاوي، المرجع السابق، ص 101.

[5] Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, 19.

خشي أن تنال منه قريش فاستأذن رسول الله أن يسمح له بأن ينال منه فأذن له، ولما سمع العباس عمّ الرسول (ص)، بما يقوله الحجاج عن رسول الله غضب منه، إلا أن حاول أن يشرح له سبب فعله هذا، " فأخبره أن رسول الله (ص) قد افتتح خيبر وغنم أموالهم وجرت سهام الله في أموالهم"[1] استعمل هذا القول المجازي ليعبر عن شدة فرحه لانتصار المسلمين على الكفار في غزوة خيبر فشبه الجزية أو الزكاة المفروضة عليهم بسهام لم يستطيعوا صدّها، فلما سمع العبّاس قول الحجاج بن علاط، وثب فرحا فأعتقه. وهذا الكلام وإن يدل على شيء فإنما يدل على القوة الحجاجية للاستعارة، حيث استطاع الحجاج بن علاط أن يغير من موقف العباس. يمكن أن نمثل هذا القول في السلم الحجاجي على الشكل التالي:

- جرت سهام الله في أموالهم
- فرض الجزية على الكفار
- خضوع الكفار للمسلمين

هذه الحجج تنتمي كلها إلى نفس الفئة الحجاجية وتؤدي إلى نتيجة مضمرة هي انتصار المسلمين وإذا ما مثلنا هذه الأقوال على السلم الحجاجي، فإن القول الأول "جرت سهام الله في أموالهم" سيرد في أعلى درجات السلم، وهذه الاستعارة تمثل أقوى دليل على انتصار المسلمين وتحقيق النصر.

↑ (ن)=انتصار المسلمين
- جرت سهام الله في أموالهم
- فرض الجزية على الكفار
- خضوع الكفار للمسلمين

[1] ابن الجوزي، الأذكياء، ص25.

والسلم الحجاجي خاضع لثلاثة قوانين هي: قانون النفي، قانون القلب وقانون الخفض*، وتقلب القول الاستعاري بين هذه القوانين، كما يرتبط مفهوم السلم بمفهوم الوجهة أو الاتجاه الحجاجي L'orientation argumentative ، ويعني هذا أن القيمة الحجاجية للأقوال المنتمية لنفس الفئة يتم تحديدها بواسطة الاتجاه الحجاجي.

ولعل ما يعطي للاستعارة قوة حجاجية في البلاغة العربية هو مفهوم الادعاء الذي جاء به عبد القاهر الجرجاني، وهو ما يقضي بوجود تصور حجاجي للاستعارة في البلاغة العربية القديمة "وتعني حجاجية الاستعارة أن لها وظيفة مركبة يرتبط فيها العقل بالإحساس، والفكري بالنفسي. فالاستعارة تسعى إلى إحداث قطيعة وقلب انتظارات ومفاجأة توقعات وإعادة النظر في نظام الخطاب"[1]، وعليه، فالاستعارة ليست مجرد زينة لتنميق الكلام وإنما هي نسق فكري ومكون بنيوي للمعنى، تجعل من المخاطَب يشارك المتكلم إحساسه وانفعاله، والقول الاستعاري "جرت سهام الله في أموالهم" يظهر القوة الحجاجية للاستعارة، فلم يكن الغرض منها تنميق الكلام، بقدر ما أدى وظيفة حجاجية لإثبات ذات المتكلم. هذا ما يفسر لنا أن للقول الاستعاري قوة حجاجية تجعله وثيق الصلة بالسلم الحجاجي.

نخلص مما تقدم، إلى أن الاستعارة عند علمائنا العرب ليست زخرفا فنيا لتزيين الكلام وإنما فن لغوي بلاغي تداولي حجاجي بامتياز؛ فهي آلية من الآليات اللغوية: حيث تتيحها اللغة للمتكلم للتأثير في مخاطبه، كما أنها آلية من الآليات البلاغية؛ كونها تنبثق من علم البيان وآلية من آليات الحجاج كونها ترتبط ارتباطا وثيقا بالسلم الحجاجي، فهي ذات قوة حجاجية تؤدي إلى تغيير في حال المخاطَب، وتداولية؛ كونها ترتبط بالسياق الذي ترد فيه وبالثقافة التي أنتجها وبمقصدية المتكلم، كما تظهر حوارية الاستعارة من خلال انشطار ذات المتكلم إلى ذوات أربعة قد فصلنا فيها سابقا.

* للإفادة أكثر ينظر: Oswald Ducrot, Les échelles argumentatives, les éditions de minuit, paris, 1980.

[1] حسن المودن، "حجاجية المجاز والاستعارة"، ص166.

وعليه، لهذه الاعتبارات تثبت في الاستعارة صفة الادعاء لا النقل، ذلك لما تتضمنه من آليات الادعاء والاعتراض، وقوة الحجة، وكونها متعلقة أيضا باستعمال الكلمات، والتأثير في المخاطب، فحسب دافيدسون (Davidson 1984) فإن "الاستعارة ليس لها قول شارح، لأنها ذات دلالة وحيدة لا جدوى من شرحها، ومن جهة ثانية تأثيراتها، هي في الآن نفسه، غير ثابتة متغيرة من شخص لآخر، وغير قضوية غالبا"[1]، فهي لا تحمل معنيين (معنى حرفي ومعنى مجازي)، حتى وإن استدعت عملية التشبيه، إلا أن العلاقة بين طرفيها تقوم على عدم التكافؤ فلا يكون معنى المستعار منه مكافئ لمعنى المستعار له، بقدر ما يتعلق بعملية تأويلها.

يمكن أن نعد رأي دافيدسون الذي يؤمن بأحادية المعنى في الاستعارة، نقدا لرأي سيرل الذي يؤمن بازدواجية المعنى، وعليه يمكن أن نقيم نوعا من المقاربة بين الرأيين في الفكر العربي، حيث أننا نجد نظرة أغلب البلاغيين العرب للمعنى الاستعاري (القول بالنقل)، يتقارب مع ما ذهب إليه سيرل، في حين نجد الجرجاني ينهج نظرة مغايرة –وقد فصلنا في ذلك فيما سبق– والذي يمكن أن يقترب ولو بشكل بسيط مع فكرة دافيدسون، إذ نجد الجرجاني يؤكد فكرة أحادية المعنى الاستعاري في كتابه "أسرار البلاغة"، عند شرحه لصورة تشبيه "الرجل" ب"الأسد"، حيث يقول: "أخذت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة في وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعك في نفس السامع صورة الأسد في بطشه وإقدامه وبأسه، وشدّته"[2] فهذا إقرار منه بأحادية المعنى الاستعاري وأن الاستعارة لا تستعمل إلا حين يعجز المعنى الحقيقي عن التعبير عن مقصود المتكلم، ولا يكون القصد من استعمالها إبدال لفظ مكان لفظ آخر. بل إن الاستعارة من المنظور التفاعلي تولد معنى جديد لم نكن لندركه من قبل، "فالفكرة الناتجة عن التفاعل ليست حاصل عملية إضافة أ إلى ب، بل هي مولدة وجديدة، نستطيع بواسطتها إدراك الشيء غير المعتاد في طرفي الاستعارة عن طريق شيء آخر نعرفه، ونتمكن كذلك، من النظر المعتاد نفسه نظرة جديدة"[3]، بهذا تبدو لنا الاستعارة على أنها مظهرا فكريا مبني على تفاعل فكرتين، فنكون إزاء ذلك أمام "نوعين من

---

[1] آن ربول وجاك موشلار: القاموس الموسوعي للتداولية، ص443.

[2] الجرجاني، أسرار البلاغة، ص32.

[3] عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001، ص63.

الاستعارات: استعارات شعرية ونقصد بها الاستعارات التي تعرف درجة كبيرة من الإبداعية،(...) واستعارات جذرية، ونقصد بها الاستعارات العادية التي تظهر في لغة الناس بعيدا عن أي قصد ابداعي."[1] فالاستعارة الجذرية ترد في اللغة بشكل لا يبدو استعاريا، وهذا النوع من الاستعارة نجده بشكل كبير في حوارات المدوّنة، إذ أنها تعبّر عن حياتهم اليومية، كما نجد نوعا آخر من الاستعارة في كلامهم لم تكن ناتجة عن عملية إبداعية بقدر ما جاءت عفوية اضطرارية، فقد نلجأ إليها مكرهين لتفادي حشو الكلام، أو أننا ندرك الشيء ولنقر على تسميته، لذلك يجب أن لا نستغرب إذا وجدنا في كلامنا استعارات ميتة، نسي مستعملوها أنها ناتجة عن ملاحظة علاقة من نوع معين[*].

في نهاية هذا الفصل اتضح لنا، أن البلاغة العربية في أصلها قامت على الاهتمام بكل ما يحيط بالعملية التخاطبية من الاهتمام بالمتكلم والمخاطَب، وأحوالهما إلى السياق التخاطبي.

وعليه، فإن لغتنا العادية ليست بريئة من التصور الاستعاري، فالاستعارة ترد تارة جذري وتارة اضطرارية وتارة أخرى ميتة، كما تبيّن لنا بأن الاستعارة ليست عملية نقل المعنى من موضع لموضع آخر، بل إنها على عكس ذلك، تصور ذهني، قائم على التفاعل بين المتكلم والمخاطَب ومرتبطة بالسياق الذي أنتجت فيه.

ولما كان للاستعارة قوّة حجاجية أمكننا ذلك ربطها بالسلم الحجاجي، وبحكم طبيعتها فإنها تنفتح على سلسلة من التأويلات ترتبط بسياق إنتاجها.

كما استطعنا أن نتبيّن كيف يتعاون المتكلم مع المخاطَب لتشكيل بلاغة خطابه.

[1] عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، مرجع سابق، ص64.

[*] للإفادة أكثر ينظر: عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب .2001

خاتمة

في خاتمة البحث يمكن تحصيل كل ما سبق:

تبين لنا، أن ليس ابن الجوزي هو المتكلم، ذلك أن كلا من المتكلم والمخاطَب يختلفان من حوار إلى حوار. وأن السياق الذي ظهرت فيه المدونة، تميز بنضج العقل العربي، كونه امتزج بعقول ثقافات وحضارات مختلفة، فجاء خطابهم عاكسا لهذا التطور الحاصل في بنية العقل العربي. وأهم ما ميّز حواراتهم أنها اتسمت بالطابع المجازي وجاءت في معظمها مبنية على الاختلاف، فنتج عن ذلك حوارات ذات بلاغة اختلافيه راقية.

من تحليلنا لحوارات المدونة واعتمادا على الآليات التداولية تبين لنا:

أن الخطاب ليس مجرد سلسلة من الأقوال المكونة له، بل هو عبارة عن كيان يجسد ماهية المتكلم والمخاطَب معا، فالمتكلم حين ينتج خطابا فهو في الحقيقة يثبت ذاته، وعليه، فإن ما يحكم بلاغة المتكلم هو تداولية الخطاب الناتجة عن طبيعة العلاقة التخاطبية التي تربطه مع مخاطبه.

كما تبين لنا، أن تشكل بلاغة المتكلم تتطلب عمليات تتبني أساسا على التفاعل الحجاجي بين الذات المتكلمة والذات المتلقية/المخاطَبة، فينتج عن ذلك تفاعل حقيقي، يشكل عاملا حاسما في نجاح كل عملية حجاجية، لأن غاية الأقوال البلاغية أو الحجاجية للمتكلم هي استمالة المخاطَب والتأثير فيه.

تبين لنا، أن اختيار لفظ دون آخر يؤثر في بلاغة الخطاب، وأن هذا الاختيار لا يعود للمتكلم فقط وإنما تشترك فيه مجموعة من العوامل هي: نوع المخاطَب وطبيعة الموضوع والقصد من الخطاب، والاستراتيجيات الخطابية التي يعتمدها المتكلم في خطابه، التي ليست في الحقيقة إلا تجسيدا لمقاصده، قد تكون بوسائل لغوية أو غير لغوية.

لاحظنا أن المخاطَب لم يعد يشكل عنصرا سلبيا في العملية التخاطبية، بل أن خطاب المتكلم مبني أساسا على هذا المخاطَب، فله الدور الكبير في تشكل بلاغة المتكلم، بذلك فإن بلاغة المتكلم مرتبطة بنوع مخاطَبه، بل خاضعة له، فاختلاف حال ومقام المخاطَب يفرض على

المتكلم بلاغة معينة داخل كل حيّز تخاطبي، وهذا ما يقر بوجود سلطة يتقاسمها المتكلم والمخاطَب معا.

وعليه خلصنا، إلى أن هذا التحول في الموقع، نتج عنه تحول على مستوى العلاقة، ففي البلاغة القديمة، وبحكم سلبية المخاطَب، كانت العلاقة بينهما رأسية، إذ ينظر إلي المخاطَب على أنه في درجة أدنى من درجة الخطيب، أما في البلاغة الجديدة؛ وبحكم ايجابيته، أصبحت العلاقة بينهما أفقية؛ فأصبحت الغلبة لمن يمتلك فن الجدال وقوة الإقناع والتأثير وسلطة الحجة.

كما لاحظنا أن البلاغة العربية منذ نشأتها تعتد كثيرا بالمتكلم والمخاطَب، بل حتى النحو لم تكن صياغته للبنية اللغوية مستقلة عن أحوال المتكلم والمخاطَب. فالمتكلم قبل بناء أي عملية خطابية يستحضر مخاطبه في ذهنه، ومن هذا الوضع يظهر الدور التأثيري للمخاطَب في تشكيل بلاغة المتكلم، فهو يقوم بتشكيل أنموذج معين لكل وسط لغوي يتواجد فيه، من ثم يفرضه على المتكلم.

أما عند الحديث عن آليات التأثير والإقناع التي حصرناها في الاستعارة، فتبين لنا أنها ليست زخرفا فنيا لتزيين الكلام وإن كنا لا ننفي عنها هذه الصفة، وإنما أصبحت آلية من آليات الإقناع، فهي ذات قوّة حجاجية. ولعل ما يعطي للاستعارة قوة حجاجية في البلاغة العربية هو مفهوم الادعاء الذي جاء به عبد القاهر الجرجاني، وهو ما يقضي بوجود تصور حجاجي للاستعارة في البلاغة العربية القديمة، فهي تخلق فضاء يرتبط فيها العقل بالإحساس، والفكري بالنفسي. فالاستعارة تسعى إلى إحداث قطيعة وقلب انتظارات ومفاجأة توقعات وإعادة النظر في نظام الخطاب.

وعليه، فالاستعارة هي نسق فكري ومكون بنيوي للمعنى، تجعل من المخاطَب يشارك المتكلم إحساسه وانفعاله، وترتبط بالذهنية التي أنتجتها فتأويلها يتطلب معرف سياق إنتاجها. لأنها وسيلة مفهومية ومعرفية لإدراك الواقع، ترتبط بلغتنا اليومية وتجارب حياتنا. فالاستعارة التي هي مجاز تحولت في خطاب الأذكياء –وفي خطاباتنا اليومية– إلى حقيقة بل إلى فعل إقناعي يعتمده المتكلم في صناعة بلاغته.

وعليه خلصنا إلى أن، البلاغة العربية تمثل بحق نظرية قائمة بذاتها، استوعبت النظرية التداولية بمقوماتها ومفاهيمها الأساسية من: الاهتمام بالمتكلم ومقاصده، وإفادة المخاطَب، ومراعاة حاله ومقامه، وسياق تأويل الأقوال، وهذا ما يثبت اهتمام علمائنا القدماء بالبعد التداولي في أعمالهم وبحوثهم.

ويبقى البحث في التراث متواصلا، ينتظر مزيدا من الدراسات تكشف عن مكنوناته الخفية.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أولا: باللغة العربية:

1- المصادر:

القرآن الكريم (رواية ورش).

1. **ابن جني، أبو الفتح عثمان:** الخصائص، ج1، تحقيق: عبد الحكيم بن محمد المكتبة التوفيقية، 1418هـ.

2. **ابن الجوزي، أبو الفرج:** الأذكياء، ط1، دار ابن الجوزي، القاهرة، 2001.

3. **ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد:** مقدمة العلامة ابن خلدون المسمى: ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، نسخة محققة ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2003.

4. **ابن خلكان، بن محمد:** وفيات الأعيان وأنباء الزمان، مج3، تحقيق: أحسن عباس، دار صادر، بيروت، 1972.

5. **ابن الرشيق، أبو علي الحسن القيراواني:** العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده تحقيق: محمد عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية، لبنان، 2001

6. **ابن فارس، أحمد زكريا:** الصاحبي في فقه اللغة، وسنن العرب في كلامها، حققه وقدم له: مصطفى الشويمي، مؤسسة .أ. بدران للطباعة والنشر، لبنان، 1963.

7. **ابن كثير، أبي الفداء:** تفسير القرآن العظيم، مج1، ط1، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، 2002.

8. **الجاحظ، أبو عثمان:** البيان والتبيين، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، دار الجيل بيروت، دت.

9.**الجرجاني، عبد القاهر**: أسرار البلاغة، في علم البيان، تعليق: السيد رشيد رضا ط1 دار الكتب العلمية، لبنان، 1988.

10. ـــــــــــــــ: دلائل الإعجاز، تحقيق: رشيد رضا، تعليق وترتيب: ياسين الأيوبي ط1، المكتبة العصرية، بيروت، 2000.

11. **الزمخشري، أبو القاسم محمد**: أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود عرّف به: أمين الخولي، دار المعرفة للطباعة والنشر، لبنان، دت.

12. **السكاكي، أبو يعقوب**: مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية بيروت 1978.

13. **العسكري، أبو هلال** : كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبي الفضل إبراهيم، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، 1986.

14. ـــــــــــــــ: الفروق في اللغة، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي في دار الآفاق الجديدة، ط4، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت– لبنان، 1997.

15. **القزويني، الخطيب**: الإيضاح في علوم البلاغة، شرح وتعليق وتنقيح: محمد عبد المنعم خفاجي، ط5، منشورات دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان، 1980.

2- المراجع:

16. **أدراوي، العياشي**: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، من الوعي بالخصوصيات النوعية للظاهرة إلى وضع القوانين الضابطة لها، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر دار الأمان، الرباط، 2011.

17. **أوكان، عمر**: اللغة والخطاب، ط1، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء،2001.

18. **الباهي، حسان**: الحوار ومنهجية التفكير النقدي، أفريقا الشرق، المغرب، 2004.

19. ـــــــــــــــ: "تهافت الاستدلال في الحجاج المغالط"، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، علوي حافظ اسماعيلي، ج3، ط1، عالم الكتب الحديث، الأردن 2010.

20. **بوجادي، خليفة**: في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم ط1، بيت الحكمة، الجزائر،2009.

21. **حافظ، اسماعيل علوي**: الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديدة، عالم الكتب الحديث ، 2010.

22. **حمو الحاج، ذهبية:** لسانيات التلفظ وتداولية الخطاب، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2005.

23. **الحميري، عبد الواسع:** ما الخطاب وكيف نحلله؟، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، 2009.

24. **حنبكة الميداني، عبد الرحمن حسن:** ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة ط4، دار القلم، دمشق، 1993

25. **الحنصالي، سعيد:** الاستعارات في الشعر العربي الحديث، ط1، دار توبقال للنشر الرباط، 2005.

26. **الدهري، آمينة:** الحجاج وبناء الخطاب في ضوء البلاغة الجديدة، ط1، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء،2011.

27. **سليم، عبد الإله:** بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2001.

28. **شرف محمود، القضاة و قوفي، حميد يوسف:** الإدراج أسبابه ووسائل معرفته، ط1 الجامعة الأردنية، الأردن، دت.

29. **صالح، إسماعيل:** نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، الدار المصرية السعودية القاهرة 2005.

30. **الصاوي، أحمد عبد السيد:** مفهوم الاستعارة في بحوث اللغويين والنقاد والبلاغيين دراسة تاريخية فنية، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1988.

31. **صحراوي، مسعود:** التداولية عند علماء العرب، دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ط1، دار التنوير للنشر والتوزيع، الجزائر 2008.

32. **صلاح، فضل:** بلاغة الخطاب وعلم النص، ط1، الشركة المصرية العالمية، 1996.

33. **صمود، حمادي:** التفكير البلاغي عند العرب، أسسه وتطوره إلى القرن السادس المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، تونس، 1981.

34. **ضيف، شوقي:** تاريخ الأدب العربي، العصر العباسي الثاني، ط12، دار المعارف القاهرة، 2002.

35. **طلحة، محمود:** تداولية الخطاب السردي، دراسة تحليلية في وحي القلم للرافعي، ط1 عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، 2012

36. **طه عبد الرحمن:** اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- بيروت، 1998.

37. ـــــــــــــ: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، 2000.

38. ـــــــــــــ: حق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط1، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء- المغرب، 2002.

39. **العزاوي، أبي بكر**: الخطاب والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، الدار البيضاء، 2006.

40. ــــــــــــ: اللغة والحجاج، ط1، العمدة في الطبع، الدار البيضاء 2006.

41. **العشي، عبد الله:** زحام الخطابات، مدخل تصنيفي لأشكال الخطابات الواصفة، دار الأمل للطباعة وللنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2005.

42. **عشير، عبد السلام:** عندما نتواصل نغير، مقاربة تداولية معرفية لآليات التواصل والحجاج، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب، 2012.

43. **العمري، محمد:** دائرة الحوار ومزالق العنف، كشف أساليب الإعنات والمغالطة مساهمة في تخليق الخطاب، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002.

44. ــــــــــــ: في بلاغة الخطاب الإقناعي، مدخل نظري وتطبيقي لدراسة الخطابة العربية، الخطابة في القرن الأول نموذجا، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب 2002.

45. ــــــــــــ: البلاغة بين التخييل والتداول، ط2، أفريقيا الشرق، المغرب 2005.

46. **المسدي، عبد السلام:** التفكير اللساني في الحضارة العربية، ط2، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1986.

47. **مفتاح، محمد:** مجهول البيان، ط1، دار توبقال للنشر، الرباط، 1990.

48. **المودن، حسن** : "دور المخاطب في إنتاج الخطاب الحجاجي"، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته، إعداد وتقديم: علوي حافظ اسماعيلي، ج1، ط1، عالم الكتب الحديث الأردن، 2010.

49. ـــــــــــــــ: "حجاجية المجاز والاستعارة"، ضمن كتاب: الحجاج مفهومه ومجالاته إعداد وتقديم: علوي حافظ اسماعيلي، ج3، ط1، عالم الكتب الحديث الأردن، 2010.

50. **ميلاد، خالد:** الإنشاء في العربية بين التركيب والدلالة، دراسة تداولية، جامعة منوبة تونس 2001.

51. **نحلة، محمد أحمد:** آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية مصر، 2006.

3- الكتب المترجمة:

52. بارت، رولان: قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة: عمر أوكان، أفريقيا الشرق المغرب 1994.

53. **إيكو، أمبرتو:** السيميائية وفلسفة اللغة، ترجمة: أحمد الصمعي، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2007.

54. **جان، سيرفوني:** الملفوظية، ترجمة: قاسم المقداد، اتحاد كتاب العرب، دمشق 1998.

55. **ريول، آن وموشلار، جاك:** القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: مجموعة من الأساتذة والباحثين، إشراف: عز الدين المجدوب، ط2، دار سيناترا، تونس، 2010.

56. **رجاكندوف، ن وآخرون:** دلالة اللغة وتصميمها، ترجمة: محمد غاليم ومحمد الرحالي وعبد المجيد جحفة، ط1، دار توبقال للنشر، المغرب، 2007.

57. **فان، ديك:** علم النص، مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: محمد سعيد البحري، ط1، القاهرة، 2001.

4- المعاجم والقواميس:

58. **ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين:** لسان العرب، مج5، ط1، دار صادر بيروت 1968.

59. **عكاّوي، إنعام نوّال:** المعجم المفصل في علوم البلاغة، البديع والبيان والمعاني ط2 دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1996

60. **مجمع اللغة العربية:** المعجم الوسيط، ج2، ط3، مطابع الأوقست، بشركة الإعلانات الشرقية، بيروت، 1996.

5- المجلات والدوريات:

61. **بوفاتح، عبد العليم:** "حضور المتلقي ودوره في إنتاج النص عند البلاغيين" مجلة الباحث، ع5، ديسمبر، الجزائر، 2010.

62. **النكر، سعيد:** المنهجية الأصولية والبحث البلاغي، ط1، عالم الكتاب الحديث بيروت 2012، نقلا عن: العباس عبدوش، "غلط الفهم وتغليط الإفهام نظرة في الخطاب الديني" مجلة الخطاب، ع15، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري تيزي وزو 2014.

63. **الوالي، محمد:** "بلاغة الحجاج"، مجلة علامات، ع5، النادي الأدبي الثقافي، جدّة 1996.

64. ـــــــــــــ: "مدخل إلى الحجاج... أفلاطون وآرسطو وشايم بيرلمان"، مجلة عالم الفكر، العدد2، مج40، وحدة الإنتاج في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت 2011.

ثانيا– باللغة الفرنسية

65.C . K. Orecchioni: L'implicite, Armand COLIN éditeur, Paris , 1986.
66. ________ : Les interactions verbales, tome 1, Armand, COLIN éditeur, Paris 1990.
67.J. Austin, Quand dire c'est faire, éd du seuil, trad Gilles-lanes, Paris 1970.
68.Oswald, Ducrot : Dire et ne pas dire, 3ème édition, Hermann éditeur Paris, 1972.
69. _________:Les échelles argumentatives, les éditions de minuit, Paris 1980.
70.Perlman Ch. et Olbrechts-tyteca : Traité de l'argumentation, La nouvelle rhétorique, 5e édition, Bruxelles, 2000.

المواقع الالكترونية:

71.عيد بلبع، "الرؤية التداولية للاستعارة"، مجلة علامات، ع23، منكاس، 2005، على الموقع: http://www.ta5atub.com/t1492–topic، بتاريخ 2013/10/20.
72.إميل سرحان، منتدى الإسلاميات، فكر ابن الجوزي، على موقع http://Islamweb.net c2012-1998، بتاريخ 2013/11/18.
73.محمد جميل، آراء وأفكار الخطابات التراثية، منتدى التخاطب، على موقع http://alalamy.hooxs.com/t7725-topic، بتاريخ 2013/07/28.

فهرس المحتويات

الفصل الأول:

تداولية الحوار وبلاغة المتكلم

الفصل الثاني:

المتكلم والآليات البلاغية